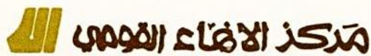
تيودور فون أدرنو

محاضرات في علم الاجتماع

ترجمة: جورج كتورة





محاضرات
في علم الاجتماع



لبنان - رأس بيروت - المنارة - بناية الفاخوري
ص. ب. 135048-135072
تلكس LIBSER 22756 LE
هاتف 802941 - 802993 - 802939

C.D.N. LOGORIENT
94, rue St-Lazare, 75009 Paris
Tél.: (1) 48 74 07 54
Télex: 281596 F

محاضرات
في علم الاجتماع

تأليف:

تيودور فون أدرنو

ترجمة :

د. جورج كتورة

مقدمة

يعتبر هذا الكتاب من آخر الكتب التي وضعها المفكر الألماني المعاصر **تيودورف. آدرنو**. وهو بالأساس جملة محاضرات ألقيت في جامعة فرانكفورت في الموسم الدراسي لعام 1968. أي العام الذي قامت فيه الثورة الطلابية، أو ما يُعرف بذلك في أوروبا، فرنسا أولاً ثم في أكثر البلدان الأوروبية الأخرى. وكان شعار الثورة كما نتذكّر جميعاً التركيز على نقد، وعلى رفض المجتمع الاستهلاكي. هذا كان عنواناً كبيراً. ولكن جعل المجتمع مادة نقد أو رفض يعني الإقتراب من علم الاجتماع بشكل أو بآخر، والوصول إليه من باب أو من نافذة لا فرق. فالمجتمع هذا، وليد ووريث الثورة الصناعية، الثورة التي أمَّنت لكل العلوم مجال اختصاص، ومجال ظهور ومجال استقلال. والمجتمع هذا هو الذي حوَّل الإنسان، ابن المجتمع، أو أحد أفراده، أحد مونادته بلغة **سبينوزا**، أو أحد مقوِّماته إلى بضاعة، إلى موضوع استهلاك. لقد حرمه كونه ذاتاً ليحوّله إلى موضوع بحسب مقولات المعرفة، أو مقولات فلسفة المعرفة. وهذه هي المفارقة. لقد أسهم الإنسان بصنع ثورة أرادها لأجل تقدمه، فوجد نفسه أسير آلياتها ونظامها. وفي ذلك يبحث علم الاجتماع، وفي ذلك يبحث آدرنو، كيف تقوم المؤسسة وتستقل وتتعالى على المؤسس. كيف يصبح مؤسس المؤسسة تابعاً لا واضعاً وبالتالي فارضاً لشرطه. علماً أنَّ المؤسس هنا ليس الفرد بل المجتمع. والسيرورة غالباً ما تكون لاواعية.

في هذه المقدمة لن نتذكّر ما حصل في ربيع وصيف ذلك العام، لو لم يجرّنا آدرنو بالذات إلى هذه الذكرى. فحين شرع بإلغاء محاضراته من أجل التقديم لعلم الاجتماع كانت الثورة الطلابية عملاً يجري تحضيره ربما. وحين انتهى منها كانت الحركة الطلابية بحكم المنتهية،

وكان الطلاب يحاولون استخلاص النتائج. وكانت الدراسات تشير إلى تزعّم بعض فلاسفة **مدرسة فرانكفورت** روحياً على الأقل لهذه الحركة. واليوم، وبعد أن نسي معظمنا أسماء زعماء تلك الحركة الطلابية لا نجد إلّا استمرارية لموضوْعَين لا غير: للمجتمع وهو هدف الحركة، بمعنى الهدف الذي أرادت تغييره، وللفكر الذي يظل خلفية كل حركة طلابيةً كانت أمْ غير طلابية. أشير إلى ذلك في معرض التقديم عرضاً، تماماً كما فعل آدرنو لأوضح بعض المقاطع التي قد تبدو مبهمة أحياناً. فـ **آدرنو** لم يتناول الحركة بالتحليل أو بالدراسة، لقد نظر إليها نظرة **دركهايم** للواقعة الاجتماعية، وكانت هذه واقعة أيامه؛ من هذه الزاوية لم يخلُ الكتاب من وجهة نظر ناقدة وإنْ عرضاً. ففي هذا الكتاب يقدم آدرنو لعلم موضوعه المجتمع، أي لموضوع يثير جدلاً واسعاً وانطلاقاً من مبادىء محدودة، مبادىء المدرسة التي ينتمي إليها المؤلف، مدرسة فرانكفورت كما تعرف؛ ولذلك سنتجاوز استطراداً موضوعنا عن مضمون الكتاب، لنتناول بعض خلفياته من خلال انتماء صاحبه لآراء معروفة. ومن خلال تكوّنه كفيلسوف مرموق.

ولد آدرنو في فرانكفورت عام 1903 وأظهر ميلاً مبكراً للموسيقى. الأمر الذي مكّنه بعد دراسته للفلسفة للتخصص أو للبروز في مجال فلسفة الجمال. واكب مدرسة فرانكفورت منذ بداية خطواتها العملية وكان من أوائل المنتقدين للتيارات الفلسفية السائدة في أيامه خاصة الوجودية، لغرقها كما يقول في أبعاد ما ورائية وأنطولوجية تزيد من غربة الفرد في الوقت الذي تدعي فيه العكس. بعد هجرته إلى سويسرا فأميركا، توجه آدرنو شأن الدراسات المجتمعية. فكوَّن فكرة واسعة عن الرأسمالية، وعن الثقافة الصناعية وعن المجتمع الاستهلاكي. وأصبحت كتاباته اللاحقة تلاحق هذا الشأن بالتحليل والنقد، فخرج من إطار الفلسفة الصرفة ليتناول فلسفة العلوم الاجتماعية. صحيح أنَّ شهرته قد قامت على فلسفة الفن لكن هذه المادة لم تكن إلّا إطلالةً ليتناول عبرها شؤوناً فلسفية ومجتمعية شتى. والأهم في ذلك كله التزامه بمبادىء نقدية صارمة، ورؤية تحليلية كاشفة وأسلوب جادٍ رصين ومتماسك.

برزت مدرسة فرانكفورت مع بداية القرن العشرين لتسدّ حاجة أكاديمية، ولتعبر عن توجه جديد بدأ يفرض نفسه. ففي مجال التوجهات الفكرية شهدت هذه الفترة بروز تيارات متعددة بعضها يشد باتجاه التحليل النفسي على اختلاف مدارسه أو مزجه بعلم الاجتماع إفساحاً في المجال لظهور علم النفس الاجتماعي؛ ثمة اتجاهات فلسفية أخرى تولّدت من الفلسفات الألمانية الكبرى فكانت هنالك مدارس كانطية جديدة وأخرى على يمين هيغل وعلى يساره، وثالثة ماركسية ملتزمة، أو ماركسية نقدية تبحث عن الوجه الإنساني في الماركسية وبالتالي عن البعد الفلسفي فيها.

وهنالك الوضعية بما آلت إليه من جمود. وهنالك المدارس المنطقية المجردة التي جعلت الفلسفة أحد أبعاد الرياضيات. وهنالك الأزمات الاجتماعية، صعود النازية، والأزمة الاقتصادية في ألمانيا، وثورة في روسيا ومجتمع جديد في أميركا الخ... وسط هذا التوسع كانت مدرسة فرانكفورت في ألمانيا أول الأمر، وفي المنفى بعد استفحال أمر النازية في سويسرا، ثم في أميركا، لتعود بعدها إلى فرانكفورت ولتستمر وما زالت. ولم تكن تعبيراً عن هذا الواقع أو انعكاساً له، بل كانت محاولة نقدية أجراها معظم مفكريها، تعبيراً عن هضمها لهذه الأطر. أي لتعبّر عن اتخاذها من كل ذلك موقفاً نقدياً مميزاً، فلا تنحاز لعلم معين بقدر ما تسخّر العلوم في إطار التوجّه المقصود، سواء كان ذلك فلسفياً صرفاً، أو اجتماعياً صرفاً. علماً أن الفوارق لم تعد هنا جد حاسمة. وبذلك لم يعد البحث فيها محصوراً بعلم معيّن بقدر ما أصبحت العلوم جميعها أدوات معرفية تسخّر من أجل تسليط الضوء على مجال اختصاص أو موضوع بحث أو هدف دراسة.

من هذا المجال النقدي المتعدّد الاتجاهات والتيارات ظهرت معظم آثار مدرسة فرانكفورت لتشهد على قدرة مؤلفيها على استيعاب فكر العصر ومشاكله. ولا يشذّ كتابنا هذا عن هذا التوجه. ولا يعتبر خروجاً على تقاليد الدراسة. فهو ليس بحثاً سوسيولوجياً كما درجت على ذلك معاهد الأبحاث، في ألمانيا أو في أميركا خاصة، إذا روجت هذه المعاهد لعلم الاجتماع الشعبي إذا صح التعبير، أو علم الاجتماع المرتبط كلياً بنوع من الممارسة، أو بنوع من التطبيق الذي ترعاه الأساليب التطبيقية من استمارات وبيانات واستنتاجات تروجها، وترعاها أحياناً، أجهزة الإعلام. إلى جانب هذا المظهر العملي الاجتماعي نجد اتجاهاً آخر يركز على تتبع النظريات الاجتماعية بحسب تسلسلها التاريخي، وبقدر اسهامها بتقدم ورواج العلم الذي يسهم آدرنو بالتقديم له. إنه الجانب التأريخي ولكن الجانب النظري أيضاً. إلاّ أنه ليس بالجانب النقدي.

إلاّ أن آدرنو يتجاوز ذلك كله. يلمح إليه، ينتقده بذكاء وبسخرية أحياناً ليجعل من علم الاجتماع بحد ذاته موضوعَ تأملٍ. «لقد تعلمت أن أغادر كنيسة القرية» يقول آدرنو في معرض تحديده لمواقفه، معلناً بذلك خروجه على التقاليد الأكاديمية السائدة في الأبحاث. فيجعل موضوع علم الاجتماع موضوعَ تحليلٍ قائمٍ بذاته. إنه العلم المجاور لعلوم أخرى كعلم النفس، أو التاريخ أو تاريخ العقائد والإيديولوجيات، ولذلك يجب تمييزه عنها جميعاً انطلاقاً من مبدأ معيّن، من موضوعه وهو المجتمع، ولذلك أيضاً، يجب تقريبه منها جميعاً. فالمجتمع أفراد، والفرد موضوع علم خاص هو علم النفس. والمجتمع كلٌ له ماضيه وحاضره، ولذلك فله تاريخه. ومن هنا العلاقة بالتاريخ. وعلم الاجتماع علم موجّه، على الأقل بالنسبة لبعض المدارسة والمذاهب الفلسفية. فهو ليس بالعلم المحايد، العلم الذي

انفصل واستقل، ولذلك لا بد من ربطه بتاريخ العقائد والإيديولوجيات. والمقارنات هذه قد تزداد تفصيلاً، مع الفلسفة كفلسفة، ومعها كتاريخ فلسفة، ومعها كمذاهب فلسفية إلى ما هنالك. ولكن الأهم في ذلك كله، الأهم في هذا التمايز والتماثل، الخروج بموضع لعلم يراه البعض نظرياً صرفاً، ويراه البعض الآخر بعيداً عن كل تنظير؛ إذ لا يرى فيه إلاّ وجهه التطبيقي الغارق في الاستمارات والخارج منها بأرقام واحصاءات وسلالم ونسب مئوية ونصائح يذهب القسم الأكبر منها إلى شركات الإعلان ومروجي البضائع. فأين هو علم الاجتماع بعد كل هذا التفصيل. إنه يأتي ليدرس عالماً متألهاً، عالماً متشيئاً كما يقال، فإذا به يغرق في التشيؤ. إن علم الاجتماع هو هذا كله يقول آدرنو، أو يوحي بذلك لنكون أكثر قرباً منه. وهو بعد ذلك ليس هذا كله. إنه علم يتحدّد بموضوعه وبقدر ما يتّسع الموضوع يتوسّع البحثُ ويتشعّب.

ولكن الأهم في ذلك كله هو تلك الإطلالة النقدية. ميزة مدرسة فرانكفورت بالإجمال، على البحث بمجمله. في معرض توجيهاته يقول آدرنو: إن العلماء حين يتحدثون كل مرة في موضوع يعسر تقريبه، أو في موضوع لا يجد الطالب مجالاً لفهمه، يقولون إنهم يتحدثون عن المنهج. بدل البحث في علم الاجتماع كعلم يتحدثون عن مناهج الدراسة في العلم الاجتماعي. أو هكذا يقولون. وكأن المنهج موضوع قائم بذاته، أو كأنه صيغة عامة جاهزة قابلة للتطبيق في كل بحث اجتماعي، وهذا مرفوض. وقد خيِّل إليَّ أول الأمر أنَّ الكتاب بحث في المنهج، ولكن ذلك ظل بعيداً عن الواقع وعن مقاصد الكاتب وهمومه. فالمنهج أمر يتحدّد بالموضوع. إنه قلب للموضوع إلى مجال بحث. ولا منهج يفرض في علم الاجتماع، بل لكل غرض ولكل هدف يراد الوصول إليه منهج خاص. حتى الهدف أيضاً لا يمكن تحديده سلفاً. وفي هذا الإطار يروي آدرنو كيف غرق بالتفصيل حين كان مولجاً بدراسة ميدانية تتناول أوضاع مدينة دارمشتادت، وبالتخصيص دراسة حالة الشبيبة فيها. وكان الغرق بالتفاصيل إيذاناً بمراجعة كل الأهداف الموضوعية، وكل المناهج الواجب اتباعها توصلاً إلى ما يؤمن إحاطة بالموضوع. من هذه التجارب، ومن التعليقات عليها، نتوصل إلى اكتشاف مرمى الكتاب ومقاصده. فلا هو استعراض **لدركهايم** أو **ڤيبر** أو **كونت**. ولا هو تجاهل لهم، أو لسواهم. ولا هو تحليل لأفكار مدرسة ما وحوار مع أعلامها ورموزها، وقد يكون بعضهم أحياناً من زملائه، أو قد يكون أطول باعاً منه في حقل العلم الاجتماعي، بل هو ذلك كله. إن العلم الاجتماعي هو موضوع معرفة، وعليه تطبق أساليب المعرفة. إنه موضوع دراسة وآدرنو هو الذات العارفة. ولا مجال للوصول إلى نتائج إلّا من خلال البحث في هذه العلاقة الفريدة بين ذوات تريد أن تعرف، وبين موضوع تجب معرفته. ولكن المفارقة هنا مختلفة كلياً، فالذات والموضوع كلاهما واحد. الذات ابن المجتمع والمجتمع موضوع الذات. فالشبيه يعرف شبيهه كما تقول الفلسفة الإغريقية. ولكن

كيف؟ إذا تماهت الذات مع المجتمع وقعنا في التشيؤ. وإذا تعالت أصبح البحث مثالياً بعيداً عن الواقع. من هذه الإشكالية، ومن البحث في أبعاد العلاقة بين الذات والموضوع تتكون أجزاء الكتاب. إنه فلسفة علم الاجتماع لا بحثاً فيه وحسب.

* * *

وبعد، فإذا كانت هذه إحدى صعوبات تتبع فصول كتاب آدرنو هذا، أو تتبع أفكاره، فصعوباته الأخرى لا تقل أهميةً عن الأولى، ولا بد من كلمة فيها. إنه **أولاً، محاضرات** ألقيت على طلاب العلوم الاجتماعية من فيلسوف باتت شهرته شهرةً عالمية. والكتاب من أواخر مؤلفاته تقريباً. وكان قد ألقى، في أواسط الخمسينيات، محاضراتٍ مماثلةً ولكن حول نظرية المعرفة. في هذه كما في الأولى يتميز آدرنو بأسلوب صارم جداً. ومن المعلوم أن معظم الأساتذة الألمان، وكل الفلاسفة الألمان كانوا أساتذةً تقريباً، قد اعتمدوا أسلوباً صعباً، بل معقداً أحياناً. ومع ذلك فقد حاولت أن أكون أميناً في الترجمة، ولم أختصر إلاّ ما كان توجهاً مباشراً، كعبارات سيداتي وسادتي وحضراتكم وما شابه. مما حملني أحياناً على استعمال، ضمير المتكلم بصيغة الجمع أو استعمال الفعل المبني للمجهول لتحاشي تكرار بعض الصيغ. أو للتقليل من النزعة الخطابية ما أمكن. ومع ذلك لم أستطع أحياناً اختصار الجمل الطويلة التي يمتاز بها النص الألماني، فعمدت مثله إلى الإكثار من الجُمل الاعتراضية، وهذا ما يسترعي انتباهاً خاصاً.

ثمة صعوبة **ثانية** قد تتعلق بالقارىء هذه المرة. فالكتاب تقديم لعلم الاجتماع. ولكنه ليس تقديماً أولياً. بمعنى أنه لا ينطلق من الصفر. فهو يتوجه لجمهور مثقف، يعرف مبادىء علم الاجتماع وتاريخه ويعرف أيضاً مبادىء الفلسفة وإشكالياتها. ومن هذه الزاوية لا بد للحكم عليه أو للاستفادة منه، أخذ ذلك كله بعين الاعتبار. فالكتاب يعبّر عن مرحلة نضوج هذا العلم، ولذلك يتوجه نحوه من منظور نقدي. ولا يعتبر مجرّد ابتداء أو تدرّج فيه كما قد يوحي العنوان.

أما عن الهوامش. لا هوامش أصلاً في الكتاب. ولكننا عمدنا إلى استخراج الأسماء العلم والتعريف بها ما أمكن. فالأسماء المعروفة جداً أهملناها قصداً، إذ لا مجال لاستعادة الكلام عنها بسطر أو سطرَيْن. الأسماء التي أثبتناها هي الأسماء التي تمكّنا إلى حد ما من التعريف بها وإن باقتضاب، وهي في معظمها كما سيلاحظ القارىء من الشخصيات الفلسفية التي تناولت علم الاجتماع، وفي معظمهم من المعاصرين لآدرنو. فالكتاب حوار مع لغة عصره، ونقد وانتقاد لأفكار تروّج وتستمر.

ثمة أسماء قليلة لم نتمكن من التعريف بها كما يجب. وهي في معظمها لأساتذة أصحاب

اختصاص معيّن في جامعات ألمانيا وأميركا حصراً. بالإمكان الاستفادة هنا من الكتاب الصادر عن مركز الانماء القومي - بيروت: «**مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماز**»، **علاء طاهر**.

كما من الكتاب التالي الذي وجدت فيه معظم الأسماء لكن دون تعريف بها، أحياناً مع الإشارة إلى المؤلفات.

Leonard Broom and Philip Selznick, *Sociology, a Text With adapted readings. New York 1958.*

أخيراً لا بد من كلمة شكر لكل من جعل نشر هذا الكتاب ممكناً، لاسيما **مركز الانماء القومي** بشخص العاملين فيه مديراً وموظفين.

د. جورج كتورة

I

نشأة علم الاجتماع ـ لمحة عامة

مفهوم الرغبة في التعلم في علم الاجتماع: أعتقد أن هذه الظاهرة، إذا ما تم التحري عنها بدقة لهي ظاهرة تختلف تمام الاختلاف عن مفهوم التعلم التقليدي، وبشكل خاص الرغبة، مجرد الرغبة في التكيُّف مع العالم، وبتفهم ما يكوِّن المجتمع ويجعل منه مجتمعاً متماسكاً رغم غرابته، وبتفهم القانون الذي يسيطر علينا بشكل خفي. تأتي هذه الرغبة في الدرجة الثانية إذا ما تكلمنا عن مفهوم الألْينة، والذي أحطته بسياج يشبه سياج الكلاب وذلك ـ حسب اعتقادي ـ أنه يستند أساساً إلى أمور ذهنية وبالتحديد إلى الشعور بالغربة والعزلة، ولهذه المشاعر أساسها في العلاقات المادية بالطبع. وإذا أفسحتم لي المجال استثناء لأستخدم مفهوم الألينة، لاستطعت القول إن علم الاجتماع يلعب بالواقع وإلى حدٍ ما دور الوسيط الذهني الذي يؤمل بواسطته التخلص من الألْينة. وهذه بالطبع مسألة صعبة. فبقدر ما نسعى إلى الهدف الذي يكمن في ذلك، ننحرف تقريباً عن الأغراض التطبيقية، عن متطلبات المجتمع الوظيفية الرسمية. ومن الصعوبة بمكان صياغة وجهة نظر اجتماعية حقة وعميقة بالمعنى القوي للكلمة، في عبارات مشتركة مع المتطلبات الرسمية كما يصادفها الإنسان حالياً بشكل عام.

تكمن إحدى صعوبات علم الاجتماع، وهذا يعيدنا إلى جوهر المسألة التي تشغلنا الآن، في كيفية تحقيق ما سماه **ماركس** بشكل تهكمي بالعمل الاجتماعي النافع من جهة، وتحقيق الذات ذهنياً من الجهة الثانية. وبالطبع لا يمكن رد الأمرين إلى قاسم مشترك جامع لهما. سابقاً عانى حتى أشد الطلاب ذكاءً وأكثرهم جدية من ذلك. أمَّا الآن، فأعتقد أن مثل هذه التصورات ماثلة في وعي العديد من الطلاب، ومنهم من في هذه القاعة فيما افترض. فلا يمكن حمل تناقض كالتالي: بقدر ما يزداد فهمي عن المجتمع سيصعب عليَّ أن أجد طريقي

إليه، كما يُخيَّل للوعي الساذج على حساب العارف العالم، على حساب الذات، بل إن هذه الميزة المستعصية والمتناقضة والتي تتعلق بموضوع دراسة علم الاجتماع إنما تتعلق وبشكل عميق بموضوع معرفة ما هو اجتماعي، أو لنقل بشكل أصح، مع المعرفة الاجتماعية. وإن لم نستطع حمل هذه الأشياء ضمن قاسم جامع واحد، فإنّ ذلك ليس مدعاة للانتقاد فيما اعتقد.

على الدارس، ومنذ البداية، أخذ عدم التجانس في علم الاجتماع بعين الاعتبار. كما على الطالب أيضاً أن يميِّز بوعي بين ما ينتمي إلى هذه الجهة أو إلى تلك الجهة. كما عليه أيضاً وبوعي كلي، تحصيل المهارات والمعارف التي تتعلق بعلم الاجتماع والتي يحتاج إليها من أجل الحفاظ على حياته. كما عليه في الوقت نفسه تحصيل شتى ما يدور حول علم الاجتماع من وجهات نظر أو من دراسات. وهذا ما يحفز الطالب لاختيار هذا الفرع موضوعاً للدراسة.

هنا أريد أن أوضح أولاً، إني لا أحاضر الآن باسم الجمعية الألمانية لعلم الاجتماع، والتي أثار ضدها عدد منكم بعض الشكوى، لأنها أسقطت إعطاءكم مؤشراً، أو لنقل تصميماً للدراسة. اسمحوا لي أن أقول فقط، وأنا لا أريد أن أبرِّر هنا بعض النواقص التي يمكن أن تكون قد وجدت فعلاً، ولا أريد أن أكيل المدح لأيّ جمعية علمية، والله شاهد على ما أقول، إن المادة ـ مادة علم الاجتماع بالذات ـ هي المسؤولة عن هذه النواقص. بمعنى أنه إذا كان التواصل ممكناً في حقل الطب أو في العلوم الرياضية أو الطبيعية، فإن ذلك غير وارد في حقل الدراسات الاجتماعية، بل لا يمكننا أن نَعِد بذلك ولا أن ننتظره. فإذا كنتم تنتظرون مني أن أعالج في محاضراتي كيف يجب التخطيط، أو ما هي أفضل الطرق لدراسة علم الاجتماع، فقد طلبتهم مني ما يفوق طاقتي. لقد بذلنا جهدنا في هذه الجامعة، كي تحصلوا على كل ما يتوجب عليكم الاطلاع عليه من موضوعات تتعلّق بالامتحانات. ثم أنه لا وجود لما يمكن أن نسميه «بالطريق الملكي» في علم الاجتماع، بحيث تتناولون أولاً ما يشكل غرض هذا العلم، ثم فروعه الأساسية، وأخيراً المناهج التي تساعد على إنجاز كل ذلك.

يطرح التقديم لمادة علم الاجتماع صعوبة من نوع خاص. فإذا أمكننا وصف الرياضيات وتحديدها بالتنوع وبعدم خضوعها للتواصل، فإن ذلك لا ينطبق على علم الاجتماع لوجوب إخضاع هذا العلم لخصوصية معينة، فهو من جملة ما سمّاه شيلر بالعلوم الارستقراطية.

قد يبدو ذلك متناقضاً للبعض منكم، خاصة للذين انساقوا للدراسة بثقة ساذجة، والذين يتوجب عليّ أن أفترض وجودهم في المحاضرات الأولية. بالنسبة لنا، نحن المتعاطين أكثر مع هذا العلم، يظل الأمر أقل تناقضاً، خاصة إذا اعتبرنا أن المجتمع الذي نعيش

فيه، والذي هو بذاته جدّ منظَّم، مليء بالتناقضات، لذا علينا أن لا نفاجأ إذا لم يظهر العلم الذي يعالج المجتمع مع الظواهر أو الوقائع الاجتماعية أيَّ تواصل.

ما أريد أولاً الوصول إليه، هو إعطاؤكم لمحة أولية عن علم الاجتماع وعن الاشكالية الاجتماعية، وسأظهر لكم عبر هذه اللمحة سبب اعتقادي بعدم إمكانية الانطلاق من تحديدات الموضوع أو من تصنيف لهذه الموضوعات، بل حتى من النظرية المتعلقة بمناهج علم الاجتماع.

هنا لا بدَّ من الإشارة إلى أمرٍ بسيط جداً، وبإمكان كل منكم أن يلمسه بسهولة، دون أن يلجأ مع ذلك للكلام على إشكالية التناقضات الاجتماعية، والأمر البسيط هذا، هو أن علم الاجتماع بالذات وبصورته الحالية، ليس إلّا تأليفاً من فروع علمية لا جامع بينها، بل مستقلة بعضها عن بعضها الآخر. وفي اعتقادي أن قسماً كبيراً من النزاع الحاد الذي يدور بين مدارس علم الاجتماع على اختلافها ـ رغم أني أعلم بوضوح عمق ما يخفي ذلك ـ إنما يعود إلى كون أشياء كثيرة، لا علاقة بينها، في علم الاجتماع قد تم جمعها تحت القبعة نفسها.

لقد نشأ علم الاجتماع كما هو معلوم بتفرُّعه عن الفلسفة. فقد حمل كتاب الرجل الذي أدخل تسمية علم الاجتماع خارطة العلوم، وأعني به **أوغست كونت**، عنواناً هو «دروس في الفلسفة الوضعية». وشيئاً فشيئاً تكوَّنت بعد ذلك بعض التقنيات التجريبية التي ساعدت في إبراز بعض الحيثيات الاجتماعية من ثنايا العلم الطبيعي خلال القرن الثامن عشر، وذلك على غرار ما أبرزه النظام التجاري. ثم إنه لا صلة فعلية بين هذه الأمور وبين الفلسفة. فكلاهما مستقل في نشأته، ثم إني لا أريد في هذه المحاضرات أن أزعجكم بالحديث عن النشأة التاريخية لهذه الاعتبارات العقيدية، مع علمي أن البحث في هذه النشأة ليس بالأمر السيّء في ميدانٍ كعلم الاجتماع. إلَّا أن التقديم لهذا العلم يفرض عليَّ الاهتمام بالمسائل بحد ذاتها بدل التساؤل عن مصدرها. وأريد أخيراً أن أكون مثار اتهام إذا كنت قد تغاضيت في ذلك عن البعد التاريخي.

ما أصرُّ على قوله، هو أن خاصة عدم تجانس علم الاجتماع هذه، أو ميزة الكتلة هذه، واردة عند أوغست كونت بالذات، وإنْ بأسماء مختلفة. فـ **كونت** كان مثقفاً عقلانياً، وكان بفطرته دقيقاً ومؤثراً. أما النزعة نحو السطحية أو التبسيط التي نسجلها لديه، فمردها لرغبته في عرض كل شيء كما لو كان برهاناً رياضياً متماسكاً. ولا خلاف بالطبع في ذلك بين علم الاجتماع وبين الفلسفة. علينا أن نفهم النصوص المعروفة باعتبارها حقل قوى، وأن نكتشف من خلال السطحية التي تبدو ظاهرياً في مذاهبهم القوى التي تكافح بعضها بعضاً، والتي انتظمت تدريجياً، بطريقة أو بأخرى في نسق من معادلات هي في طور

التشكل أو قد بات تشكلها نهائياً. قد يبدو الأمر بالنسبة لأوغست كونت هكذا: لقد أدرك كونت من جهة مثال المعرفة العلمي ـ الطبيعي، وأن أحد أكبر الدوافع التي يؤسف لها أن العلم الذي يتعلق بالمجتمع لم يصل إلى درجة الأمانة المطلقة بعد، ولم يبلغ الرؤية الجذرية، ولا حدَّد بوضوح الفواصل بين الوقائع التي يراقبها، كما هو الأمر في العلم الطبيعي، دون أن يحدث ذلك انعكاساً لكلا العلمين. مثلاً، هل يجوز إطلاقاً التكهن في ميدان العلوم الاجتماعية، كما هو الحال عامة في ميادين العلوم الطبيعية.

ومن جهة ثانية، يعتبر علم الاجتماع مع أوغست كونت فلسفة. وهذه بالطبع مسألة صعبة. فكونت كان عدواً للفلسفة. بمطلق الأحوال كان عدواً للتفكير التأملي، للماورائيات، وارتجى أن يحقق علم الاجتماع ما حققه التأمل الفلسفي، وأن يحلّ محله. على أيٍّ حال، أراد كونت أن يتوخّى علم الاجتماع من بحثه لبعض القطاعات وللمعارف المتعلقة بالمواضيع العلمية، تقديم الارشادات التي تساعد في تجهيز حقيقي للمجتمع، وذلك من خلال الموقف الخاص الذي انوجد فيه كوريث للتحرر البرجوازي الذي أوجدته الثورة الفرنسية، هذا من جهة، ومن جهة أخرى كان واعياً تمام الوعي كما هو الحال بالنسبة لـ **هيغل**، لضغط المجتمع البرجوازي عليه. وقد انعكس هذا التضاد على التفرع الثنائي إلى مبدأ للنظام، وآخر للتقدم، أي إلى مبدأي السكون والتقدم في علم الاجتماع. وهكذا ترون البدايات النظرية لميزة علم الاجتماع المزدوجة هذه.

ثم إني أعتقد ـ وهذا ما يمكنكم رؤيته لدى أوغست كونت بوضوح ـ أن السبب في ذلك إنما يعود لموقع علم الاجتماع من السياسة. فغالباً عندما يبدأ الفرد ـ الحديث السن ـ دراسة علم الاجتماع، غالباً ما يقرب هذا المفهوم إلى مفهوم الاشتراكية وذلك لتقارب الجذر الأول للكلمتين من الناحية اللغوية (**سوسيو**، في سوسيولوجي، وسوسياليسم). وعندما يشرع بالدراسة التاريخية لهذا العلم، ويدرك دلالة الكلمة على مر العصور، سرعان ما يرجع عن ذلك ليقول إن العكس هو الصحيح.

هنا سأسارع للقول، إن هذا التصوُّر لعلم الاجتماع والذي يقول باستحالة معرفة الحقيقة معرفة مطلقة، والذي يعود في بدايته إلى **ولفرد باريتو** هو، كما يبدو لي، تصوُّر خاطىء من حيث الأساس، وذلك للسبب البسيط التالي: **أولاً**، إن نفي مفهوم الحقيقة الماثلة في هذا التصور العقيدي الصرف، والذي يجعل ميزة ما هو اجتماعي ماثلاً في الوعي، قد جعل التمييز بين الخطأ والصواب مستحيلاً. **ثانياً**، لا يمكن الكلام إطلاقاً على وعي خاطىء، ما لم نفترض في الوقت ذاته وجود وعي صحيح.

آمل أن أتمكَّن خلال هذه المحاضرات من إيضاح سبب الخطأ الأساسي في هذا التصوُّر الشائع عن علم الاجتماع، وذلك بسبب الاعتقاد، أن هذا العلم إنما يعتمد على موقف

الشخص وسلوكه الفردي وعلى ما ينجم عن ذلك من تعميم. وبذلك يتم تجاهل وجود ما يجب معرفته، من مثل بنية أنظمة اجتماعية موضوعية. وعليه، فإن الخلاف على المنهج في ميدان علم الاجتماع مشبع بمسائل تتعلق بالمضمون وهي على جانب كبير من الأهمية. وفيما أتصور، يمكنكم إعطاء الخلاف على المنهج وما رافقه من إلحاح ومن جهد، ما يستحقه من قدر، هذا إذا ما استطعتم ومن ضمن الاتجاه الذي أشرت إليه آنفاً اكتشاف محتوى ما يتضمَّن. لقد تضمن علم الاجتماع وبالشكل الذي نشأ فيه تاريخياً، وعلى الدوام، شيئاً من التكنوقراطية. كالاعتقاد مثلاً أن ثمة خبراء علميين لديهم القدرة على استخدام التقنية المنهجية، وبحكم ما آل إليهم علناً أو بطريقة غير مباشرة من ممارسة الرقابة على المجتمع، قد اكتسبوا موقفاً متوازناً ـ أعني بذلك موقفاً وظائفياً، ومن خلال عملهم على الإبقاء على الأنظمة القوية القائمة وعلى تحسينها وتطويرها.

إن مفهوم كونت لعلم الاجتماع كعلم، وهو بذلك ينسجم مع رأي هيغل، إنما يتوجَّه ضد ما سمي بالنزعات المفجّرة للمجتمع. لقد تصوَّر كونت علم الاجتماع كمصلحة مختصة عقلانية، وعلى درجة عالية من التنظيم يمكن بواسطتها، وبسلوك محض علمي، وبطريقة ما من التخطيط توجيه المجتمع، بقطع النظر عن علاقات السلطة الفعلية الماثلة فيه. وهكذا، فقد كان كونت رغم ما قيل عن منهجه الوضعي، مثالياً. فالبنيان التاريخي، أو البنيان الاجتماعي الذي وضعه إنما كان بنياناً ذهنياً، كما هو الأمر في الحالات اللاهوتية والميتافيزيقية والعلمية، دونما مراعاة للقوى الاجتماعية الواقعية الكامنة في كل منها.

فإذا تكلّفتم بعض الجهد، واطلعتم على كتاب كونت: «دروس في الفلسفة الوضعية»، سترون أنه قد خصص أحد المبدأين اللذين يسيطران برأيه على المجتمع، واللذين فصلهما بالتالي عن بعضهما البعض بعناد، أو إذا شئتم بشكل آلي، وأعني بهما مبدأيْ السكون والحركة، مبدأي الثبات والتقدم، لوجدتم أن عاطفته كانت إلى جانب مبدأ الثبات، إذ أضفى عليه العديد من النقاط الايجابية. ولوجدتم أيضاً أن همَّه الأساسي كان في كيفية تعليق الحركة. وهنا يكمن الفارق الأساسي بين كونت وبين أستاذه **سان سيمون**، ابن الطبقة البرجوازية المكافحة؛ وربما لذلك أولى هذا المظهر الدينامي عناية أكبر، رغم تركيزه على الدوافع التكنوقراطية التي أنيطت بالخبراء التقنيين، ولا أقول إنهم هم الذين نفذوها. فالمعنى المزدوج لعلم الاجتماع إنما يكمن، إذا صح القول، في اعتبار هذا الدافع، وأعني بذلك، اشتقاق المجتمع من التقنية ورفعها إلى درجة جعلها مقولة من مقولات المجتمع الأساسية؛ ثم صارت هذه فيما بعد أساس نظرية ماركس، فيما يخص قوى الانتاج؛ وبذلك امتاز ماركس كلياً عن نظريات الاقتصاد الوطني الكلاسيكية، والتي لا وجود فيها لمثل هذه النظريات التي تتعلَّق أساساً بقوى الانتاج. ومن الملفت للنظر حقاً أننا

نصادف هذه الازدواجية حتى لدى ماركس، وذلك من خلال إعلائه لقيمة التقنية، شأنه في ذلك شأن سان سيمون وأوغست كونت. لقد كان ماركس شديد التفاؤل باعتقاده بأن مستوى قوى الانتاج التقني سيفرض نفسه كمقولة اجتماعية أساسية. فيما اعتبر من جهة أخرى العلاقات الاجتماعية المميزة، خاصة نظام الملكية بالنظر لموقعه من وسائل الانتاج، ممّا يحدد المجتمع.

أعتقد أننا لا نظلم ماركس حين نقول إنه لم يحسم الجدل فيما إذا كانت قوى الانتاج التقنية، أو علاقات الانتاج، هي التي تحدد المجتمع، أو لنقل لم يقدم إحداها على الأخرى. ولا بد من الإضافة ها هنا، وقد يضيف ذلك غنىً إلى نظرتنا الجدلية بخصوص المجتمع، إنه من الصعوبة بمكان التحدث عن ترتيب ما، أو عن أسبقية القوى المنتجة على علاقات الانتاج، إذ إن ذلك يتغيَّر بتغيُّر مستوى الصراع الاجتماعي. فبقدر ما تكون مصلحة الطبقة البرجوازية الصاعدة متمثلة في تحرير قوى الانتاج، يسيطر نوع من التوازن بين قوى الانتاج وبين علاقات الانتاج. وبذلك كان ماركس على حق، فيما اعتقد، حين رأى في قوى الانتاج المقولة المحورية. بينما الآن، وهذه نقطة تختلف كلياً عن الموقف الذي حلّله ماركس، ونظراً لمصالح المالكين، وبرغم كل ما يقال حول المجتمع الصناعي، فإن لعلاقات الانتاج الاجتماعية الأولوية على القوى التقنية.

إن مفهوم علم الاجتماع بالمعنى الحصري للكلمة، كان على الدوام مفهوماً استذكارياً مرتداً إلى الماضي، عكس ما سماه ماركس بالاقتصاد السياسي ـ ولنقل بشكل أوضح ـ نقد الاقتصاد السياسي. إذ يتوجب تحليل ما هو معطى كما في العلوم الطبيعية، كذلك يتوجب استخراج بعض التكهّنات، هذا دون أن يكون للعفوية أو للتغيُّر الفجائي مكان في هذا المفهوم. لذلك تعتبر محاولة باريتو المحاولة الوحيدة في هذا النمط من علم الاجتماع التي اعتبرت العفوية من ضمن مفهوم علم الاجتماع، وبذلك تكمن فائدتها. صحيح أن للدينامية دوراً أساسياً تلعبه، إلّا أن ذلك يعود لما أسماه بـ دورة النخبة، وهي بذلك تؤمن نوعاً من التوازن الاجتماعي ولا تهدف لنزع اللامعقولية (ما هو مجانب للصواب) من المجتمع. على العكس من ذلك، لقد اعتقد باريتو أن اللامعقولية شيء متمم للمجتمع، فعلم الاجتماع كالحقيقة مفهومان لا وجود لهما. ولذلك يأخذ علم الاجتماع مظهراً فوضوياً ولا عقلياً؛ وهذا ما سهل، لعلم الاجتماع المنسوب إلى باريتو أن يكون في خدمة موسيليني.

فإذا كانت باريتو قد أعاد هذه الرؤية الاجتماعية، السائدة في تقاليد بلده إلى ما أسماه أرسطو بالتردد الدائري للحركات الاجتماعية، فإن ذلك يظهر بوضوح ما أسميته أنا بدوري باللحظة الاستذكارية، بالمعنى الحصري للكلمة. إنه، الآخر، إنه الجديد الذي لا يمكن أن يوجد أصلاً، إذ إن المجتمع طبيعة، وعليه أن يظل كذلك؛ بمعنى أن تتردّد الأحداث

بشكل متشابـه وأعمى، وهذا يتـطابق والتجربـة الظاهـرة في إيطاليـا آنياً. يجب أن يكـون واضحـاً أن شعباً واعيـاً، عالمـاً، وله مـواقفه النقـدية ولا حصر للسلطات عليـه قد اضـطرّ لتحمـل أنواع السبـاب دون أن يحاول ـ رغم مـا يتمتع بـه من وعي ـ أن يفعل شيئـاً ضـد ذلك، على العكس، لقد استطاع المحافظة على بقائه. ما أريد أن أقوله على وجه التقريب، إن ميزة علم الاجتماع هـذه ـ أن يعيش أطول من العلم ـ هي ميـزة خاصـة به وحـده. ولا أريد بذلك أن يحمل كلامي محمل الاستهجـان أو الاستهانـة. فحتى الآن ما زال عـلى علم الاجتماع أن يحتفظ بهذا النموذج من حب البقاء، إذا قُـدِّر له أن يحقق مـا أنيط به. فـإذا لم يكن دافع حب البقاء في أساس هذا العلم، وإذا لم يكن لهذا العلم مصلحة في حفظ بقـاء الجنس البشري وفي كل الأحوال، لأصبح بالفعل مجرد لعبة فكرية فارغة. إلّا أنه لا يمكننـا الآن فصـل دافع حب البقـاء هذا عن المعنى الـذي يقصده التقنيـون الاجتماعيـون، أو عن معادلات الخبراء، كما كان يمكن تصوّر ذلك في وقت سابق.

لا يـدور الخلاف الـذي نشهده حـالياً في علم الاجتـماع، كما نُتَّهم، بـين الأطـروحـات المجردة النظرية من جهة، وبين التعامل مع المسائل العينية، التي تساعـد على تحسـين العالم من جهة أخرى. بل هو يـدور وبالضبط حـول البحث عن الزاويـة التي يمكن منها الخـروج من الدوران الدائري المجنون الذي ساهم باريتو إلى جـانب عدد آخـر من علماء الاجتماع، ومنهم فيلسوف التاريخ **فيكو**، في إرسائه، على أن تكون العلاقة بما هو عيني شيئاً مختلفاً عما تعكسه حالة النقاش العلني المفتوح.

فـإذا سألتم بعـد ذلك مـا يجب أن يكون عليـه علم الاجتماع، سـأجيب بالـطبـع: إنـه الإطّلاع على المجتمع، الإطلاع على ما هو جوهري في المجتمع، الاطلاع على ما هو كـائن. إنما بالمعنى الذي يكون فيـه هذا الاطـلاع، أو الإدراك نقدياً، بحيث يقاس مـا هو حقيقـة إجتماعية بما يطمح أن يكون عليـه هذا الإدراك، وبحيث يتمكن في الـوقت ذاته من تلمس إمكانيات التغيير المحتملة للقانون الاجتماعي الكلي.

وسط هذا التناقض، أو وسط هذا الخلاف، أو انـطلاقاً منـه، فإن مـا أرجوه هنـا أن لا يعتبر ما أقوله تحديداً أو تعريفاً لعلم الاجتماع، تعريفاً تكتبونه وتحملونه معكم إلى بيـوتكم. فتحديد المجتمع وباستعـمال النظريـة الجدليـة، يقضي كما يقـول هيغل، أن لا يقـوم ضمن حكم واحد. فما هي هذه النظرية، أو ما هو المجتمع في نهاية الأمر، أو ما يمكن أن يكون، هذا ما لا يعرف إلّا بالتوقف ها هنا. وأسمح لنفسي بالقول إن كل جزء من المعرفة المتعلقة بالاجتماع، أو كل نقد اجتماعي، إنما يعوض عن مفهوم شامل يستعمل في التحديـد بشكل عـام. لذلـك وبقصد أكيـد مني وبقناعـة تامـة، فإني أحجم هنـا عن تقـديم أيِّ نـوع من

التحديد. ذلك أن هذا النوع من التحديدات إنما ينتمي إلى الطريقة التقليدية التي تثبت الأمور في مفاهيم ضيقة لفكر منظم.

أمَّا الآن، فلا بد من العودة للكلام على موضوع علم الاجتماع، على حيِّز اختصاصه. فمن حقكم ولا شك أن تعرفوا ولو قسطاً بسيطاً عن ما يهم علم الاجتماع. إن مسألة موضوع علم الاجتماع مسألة لا يعتريها أيّ شيء، إلاَّ أنَّها تبدو، وكما قال هيغل، كاللانهاية السيئة. وهذا يعني بالطبع، أن لا شيء تحت الشمس يمكن التوصُّل إليه بواسطة الذكاء البشري، أو بواسطة الفكر الانساني إلاّ وكان في الوقت ذاته قد تم إيصاله اجتماعياً. فالذكاء البشري ليس فطرة في الكائن الفرد، بل إن تاريخ الجنس البشري بكامله إنما يكمن في هذا الذكاء، في هذا الفكر، وفي ذلك يدخل المجتمع بأسره.

وفي اعتقادي، فيما لو سمحتم لي بهذا المثل المبسط، أن ثمة اكتشافات حاسمة، كان من المقدَّر لها أن تتم في أوقات سابقة جداً، ربما تم ذلك في حقل الطب مثلاً، في مجال الأبحاث لاكتشاف أسباب داء السرطان، وربما أمكن التوصُّل إلى إمكانية الشفاء منه، ومنذ زمن بعيد، هذا فيما لو خصص قسم من الأموال الطائلة التي صُرفت، ولأسباب إجتماعية على ضرورات التسلُّح، أو على اكتشاف الكواكب الفارغة، أو لأغراض الدعاية. فمن العبث، كما يخيَّل إليَّ، أن لا يتمكن الإنسان من التخلص كلياً من مشاكل أو من مسائل طبيعية تتعلَّق بحياته، كإمكانية الشفاء من أمراض تبدو مستعصية، كما يزعم بعض الأطباء، والأدهى من ذلك أن لا يتم هذا الأمر لأسباب توصف بالاجتماعية.

قد يوضح هذا المثل دون شك، ومن خلال طرح المسائل التي تبدو دونما علاقة ظاهرة مع المجتمع، كيف تغدو هذه المسائل رغم ذلك مسائل اجتماعية. أو كيف يدخل المجتمع المسائل التي يخيَّل أن طبيعتها لا ترقى بشيء إلى ما هو اجتماعي.

وبعد ذلك، يمكننا استخلاص النتائج المختلفة، وذلك تبعاً لنظرتنا للمجتمع، أو لموقفنا المبدأي منه، تبعاً لتبنّينا المبدأ العلمي أو العقلي ـ الذهني. فقد يمكن القول إن مصلحة علم الاجتماع تقضي بالاهتمام بالأمور الاجتماعية البارزة أو المميزة لا بالأمور المتشابهة أو التي لا تثير الاكتراث رغم ما في ذلك من قصد ـ إذا جاز لنا التعبير بهذا الشكل المجرد ـ وهذا ما يحبِّذه العدد الأكبر من علماء الاجتماع. وهنا بالضبط تكمن إحدى أكبر الصعوبات، وهي تتمثل بصعوبة الاختيار مسبقاً، لما هو مميَّز ومهم في معرفتنا للمجتمع، ولما هو سوى ذلك. قد يجوز، ولسبب من الأسباب، أن يؤدي الاهتمام بمظاهر يعتقد أنها غير هامة بل جانبية، إلى التوصل إلى وجهات نظر على جانب عالٍ من الأهمية. وذلك أنَّ ثمة مواضيع وقضايا لا تدخل في نظام وعي المجتمع، إلاَّ أنها تعطينا حظّاً أوفر من أجل فهم بعض الزوايا غير المنسقة ذات العلاقة بهذا النظام وإنْ من الخارج.

على سبيل المثال، أشير هنا إلى نظرية **سيغموند فرويد**، والتي مهما كان تقديرنا لما لها من وزن في إطار نظرية إجتماعية، فإنها تبقى دون ريب خصبة في تحديد دوافع الأفراد والجماعات. فما كان لهذه النظرية أن تتطوّر، وبالشكل الذي تطوّرت فيه لولا اقتصرت ومنذ البداية على البحث فيما يسمى بالمواضيع الرسمية الأساسية، ولو لم تصل هذه النظرية إلى ما وصلت إليه إلاّ بعد قطيعتها مع ما سماه فرويد بالذات بعالم الظواهر. فالاهتمام بما هو زائل، وبما هو غير مرئي، يقضي أن نزيح الاهتمام وبشكل خفي، إذا صح القول، عما هو أساسي أو ما يخيَّل لنا أنه كذلك، لا بمعنى أن نهمل المسائل التي تقع مبدئياً على جانب القضية الأساسية.

فإذا لم يكن الاهتمام بتاريخ المدنية، كتاريخ للحرمان وللتغيير أساس الانشغال بمثل هذه الأعمال، ومنها أعمال فرويد، لما رأت الظواهر التي كانت وقوداً لمثل هذه النظريات النور. ومن جهة أخرى تطوّر النظريات، التي تتعامل مع المجتمع بشكل مجرّد، نفسها. هنا لا بد أن أرد على سوء التفاهم الذي نتهم فيه، نحن أتباع **مدرسة فرانكفورت**، إذا جاز لي التعبير، بهذا الشكل، ذلك بأننا نغلّب، أو نقصد تغليب الأفكار المجردة على التفاصيل العينية. إن رغبتنا، كذلك اهتمامنا بالمادة، إنما يتجهان خلافاً لما يشاع نحو هذه اللحظات العينية، لكن بمعنى آخر يختلف عما هو مألوف أو متعارف عليه في تصنيفات العلوم.

* * *

II

سبق وأعلنت في فصل أول أنه لا بد من اعتماد معايير حاسمة تساعد في اختيار مواضيع علم الاجتماع، ولذا يجب أن ينصب الاهتمام على ما هو رئيسي. وكنت قد قلت أيضاً، إن ما هو رئيسي لا يتماهى بالضرورة مع ما يسمى بالموضوعات الكبرى. فالموضوعات الكبرى في المجالات الذهنية خاصة، ومهما أريد لها الكمال، تظل بصمات الأصابع ماثلة فيها. لذا يصعب أول الأمر الدخول معها في علاقة ما، أو الانفتاح مباشرة على ما هو رئيسي فيها. من هنا يتضح لي ضرورة البدء بالبحث عن مظاهر تبدو لأول وهلة دونما معنى، إلاّ أن كل الجوهر فيها، هذا بدل التساؤل مباشرة عما هو رئيسي في المعطيات التي، وبنوع من الشغف، غالباً ما نقرنها بالموضوعات الكبرى. لقد أعلنت، وعلى سبيل التذكير، أنني ضد مفهوم الأولية؛ وقد برّرت ذلك بالقول إنه لا يمكن الحكم مباشرة على الموضوع البسيط، إذا كان رئيسياً أم لا. إذ إن الحكم هذا إنما يتعلق عامة بالطريقة التي ينفذ فيها، أي بما يثير الانتباه، أو بما يبدو غريباً. وفي هذا الإطار قدمتُ عدداً من الأمثلة متوخّياً إظهار ذلك بشكل عيني. وبدوره ينكر المذهب الوضعي مسألة البحث عمّا هو رئيسي، إلاّ أنه يفعل ذلك بمعنى آخر، لا بالمعنى الذي حاولت أنا تقريبه، وذلك من خلال الإشارة إلى أن ما هو أساسي لا يعني وجوب اشتقاقه أو استنتاجه من الموضوعات.

لو سمحتم لي استعمال هذه العبارة، الوضعية، ولو لثانية واحدة، وهذه الثانية قد تطول لتستغرق فصلاً بأكمله، إنما بمعنى أعرض مما هو معروف في مدرسة **ڤيينا الوضعية**، أو مما يسمى حالياً بالفلسفة التحليلية أو نظرية العلم التي تلاقي رواجاً في أميركا، بمعنى لا أريد أن أصوّره بأكثر من الموقف النقدي المغاير للأشياء. وبذلك على الفلسفة الوضعية فيما يخص هذه المسألة بالذات أن تبحث عما هو أساسي، هذا إذا اعتبرنا أنه لا وجود للجواهر

إطلاقاً، مقتفيـن بذلك رأي **شليكايس** (Schliekeis)، الذي ينكر وجود الجوهر ولا يرى في الوجود إلاّ المظاهر. يـترتب على هـذا الموقف نتـائج متعـددة، فمن جهة يخيّـل إلينا أننـا قد تخـطينا ما سبق لـ **نيتشه** أن انتقده في الميتافيزيقا التقليدية، أي الاعتقاد بوجـود عالم آخـر، وبكلمة أخرى البحث عن شيء آخر مخفي خلف عالم الظواهر، وهذا مـا كان غـرض النقد الـذي حمله عصر التنوير بشكل عام. ومن جهة ثانية يشكّل ذلك تحوُّلاً غـريباً في علـم الاجتـماع كما ترامى إلى مسمعي، وإن بصوت مدح خافت. وهذا التحـوّل إذا عدتم بـالذاكـرة، إنما يعود إلى عالِم الاجتماع **شويش** (Scheuch) [من مدينة كـولونيـا]، الذي يعتقـد أن على علم الاجتماع أن يتوجَّه قدر الإمكان نحو طرق البحث، لا نحو أهمية الموضـوع أو الغرض، ولا نحو أهمية ما ينتظر من وجهات نظر، كما لا يجب صياغة ذلك بطريقة بـدائية أو محسـوسة، إذ لا وجـود لشيء من هذا القبيـل. وقد نتـج عن ذلـك العـديـد من الآثـار التي تستعمـل وببساطة مطلق أداة بحث توضع بتصرفها، بل وتطبق ذلك على أية مشكلة تطرح أو في أي موضوع يعالج، وبأحسن الحالات تُطوِّر أدوات البحث أو تزيدها إتقاناً، مما يعطي الصراع حول مسألة المنهج، التي سأوفيها حقّها بالبحث لاحقاً، أهمية خاصة.

هنـا لا بد من الإشـارة إلى أنني أحد المحـدثين في حقـل استنباط أدوات البحث. فـأنـا كـالطفـل الذي أحـرق أصابعـه وبات يخشى النـار. وبذلـك يستعمل هـذا النمط من علم الاجتماع مجالات معطاة سلفاً مما يدفع للانحناء أمام المتطلبات المفـروضة من أعـلى. فإذا لم يكن الحسم في قضية الجوهر مقتصراً على الماورائيات، عندها يمكن لعلم الاجتماع أن يحـول طرحه للسؤال تجـاه المهمات. عـلى أن نفهم المهمة بمعنى ملمـوس، أي أن تختص بأي قسم من أقسام الادارة، بشكل يساعد في تقديم عمل اجتماعي ناضج إذا ما تم بحـث مثل هذه الأشياء.

إلاّ أن العلاقات قد تغيَّرت كلياً. مما حدا بعالِم إجتماعي هو **رالف دهرندورف** أن يتّخـذ من المسائل الاجتماعية مـوقفاً وسـطاً. بمعنى أن يبحث هذا العلم ـ علم الاجتـماع ـ المواقف الوسط. كذلك أريد لـه أن يهتم بالكليـات، لا أن يسعى لملء مهـمات أبعد مـا تكون عن الممارسة. وهنا، يبدو أن المدرسة الوضعية قد طرحت مشكلة العلاقة مع الممارسـة، علماً أن مفهـوم الممارسـة قد طـور هنا بشكـل يظهـر معه أنـه لا يعني أكثر من تقـديم مواد صـالحـة لـلاستعمال في أيـة إجراءات ضمن النسق المجتمعي الكـلي. من الناحيـة الذاتيـة، أي من الزاوية التي يمارس بها علماء الاجتماع وظيفتهم، تأتي تلك النزعة «الـوظيفية»، أو مـا نسميه بعلماء الاجتماع المحترفـين، بالـدرجة الأولى. إنها النـزعة الهـادفة لإيجـاد بحاثـة تقنيين، أو موظفين بحاثة، بحيث يكون من واجب الباحث استعمال مناهج معدة سلفاً، وتطبيقها على المهمات المطروحـة، هذا بـدل أن يكون البـاحث عالمـاً مستقلاً، يحـاول أن يطرح تسـاؤلاته

انطلاقاً من تجاربه الخاصة، وأن يطوِّر هذه المواضيع قيد البحث بناءً لما يحصِّل من علوم ومن تقنيات ومن مناهج.

هنا، أرجو أن لا تفهم أطروحاتي بشكل خاطىء. فالنقد الذي تعرَّض له مفهوم الجوهر خلال القرن الحالي قد جعل من غير الممكن التعامل مع العالم كما لو كان جوهراً، أو فهمه كما لو كان **تمظهراً** ذاتياً لمشروع عالمي، ولن نعيد إلى الأذهان هنا تفاصيل هذا النقد. فالجوهر بذاته ليس شيئاً متماهياً مع المعنى. إنه ليس «شيئاً» إيجابياً نابعاً من ذاته، بل إنه تركيب متشابك، وكلٌ متناسق يحوي كافة التفاصيل، ويتمظهر هو في كل وحدة منها. وحين أقول يتمظهر فذلك يعيد إلى الأذهان مضامين يعرفها كل الهواة، وكل البحاثة. فالعبارة مستقاة من فلسفة هيغل، الذي اعتقد بوجوب تمظهر الجوهر؛ ولها في علم الاجتماع وفي مناهجه مكانتها. وبقدر ما تتوجَّه هذه لتحليل الجوهر، فهي تأخذ كامل معناها. هذا يعني أنه من العبث، بل لا جدوى للحديث عن جوهر أو عن ماهية جوهرية للمجتمع، إن لم نستطع الكشف عن هذه القوانين في الظواهر ومن خلال تفسيرنا لها. وباعتقادي أنه ما لم نستخرج من هذه الجملة، أعني من وجوب تمظهر الجوهر، حكمة قاسية تساعدنا في النقد الذاتي، فإن علم الاجتماع النظري سيقع دون أدنى شك في خطر مؤكد، بل سيتحول إلى رؤى ذاتية وإلى كليشهات جامدة معدة سلفاً. إن أخطر ما يتهدَّد هذه المادة، أو هذا العلم، أنه قد تحوَّل إلى استقطاب معيّن، ولكن بالمعنى السيء للكلمة، إلى تأكيد للوقائع البسيطة من جهة وإلى إعلان غير مؤكد لوجهات نظر تطال الجوهر، سواء كان ذلك فعلياً أو متوهماً من جهة ثانية. ولذلك لا بد من التذكير هنا بالنقد الذي تعرَّضَت له المدرسة الظاهراتية من قبل المواقع الجدلية. وأذكر أني قد ساهمت شخصياً بدوري بجزء من هذا النقد في كتاباتي عن نظرية المعرفة. وذلك من أجل إظهار أن الاهتمام بالجوهر لا يمكن أن يكون مفصولاً عن كل جدل متماسك يبرز ما في الظواهر من أمور أساسية. ولا أريد بذلك أن أقلِّل من أهمية ما تنطوي عليه الظواهر من حقائق. والذي يغيب عن باله هذا، أي أنَّ من يتجاهل ما في الظواهر من جواهر، وكل ما لا يرى «في الوقائع الاجتماعية» أرقاماً لما هو اجتماعي، أو من لا يقرأها من هذا المنطلق، فعليه ـ انطلاقاً من فهمي الخاص لعلم الاجتماع ـ أن يرفع يديه عن هذا العلم وأن يتحوَّل إلى خبير إجتماعي أو أن ينتحل أي اسم يريد ما عدا عالم اجتماع.

في الإجابة عن السؤال عن ماهية ما هو أساسي أو جوهري، وبالرغم من محاولاتي حصر ذلك فيما سبق خاصة ما تعلق بمفهوم الجوهر، لا بد لي من تحديد الاتجاه انطلاقاً من مبدأ عدم تمرّسكم بعلم الاجتماع وبهدف اجتذابكم إليه، أو بهدف توجيهكم نحو علم يجعل غايته بالدرجة الأولى دراسة المجتمع. من هنا قد أميل إلى القول إن ما هو أساسي هو

حركة القوانين الموضوعية بخصوص المجتمع، والتي تقرر مصير البشر، والتي يوفر فهمنا لها إتاحة الإمكانية في أن لا يعود المجتمع مجرد رباط إلـزامي وجدنـا أنفسنا مـرميين فيـه دفعة واحدة. إلاّ أن حركة القوانين الموضوعية لا تكتسب شرعيتهـا إلاّ بمقدار تعبيرها فعليـاً عن مفاهيم محضة، حتى لو كانت هذه الاشتقاقات من قلب المعرفة المجتمعية. توضيحاً لذلك، سـأقدم مثـلاً محدداً: لنفـترض جدلاً مـا إذا كانت مسـألة العـلاقات الـطبقية هي الآن من المسائل الجوهرية في المجتمعات الحـاضرة. فباعتقـادي أنه لا بـد عندهـا من التوافق حـول مسألة الـطبقة وإذا مـا كانت الـطبقة من المقـولات التي تساعـد في الحكم على المجتمعـات الحاضرة، واستتباعاً لا بد من التفكير بأن ماركس هو أول من عالج مفهوم الطبقـة بطريقـة موضوعية وبكل جدة، وهو أول من ربط مفهوم الطبقة بسيرورة الانتاج وليس فقط بالوعي الفردي. إن الوعي الطبقي شيء ثانوي، ولكنه شيء لا يمكن أن تساهم السيرورة التـاريخية في إثـارته. لا تخلو هـذه الأفكار من إيحـاء العلوم الاجتماعيـة الأكاديميـة التي كانت سـائـدة آنذاك، خاصـة تلك العلوم التي تعنى بمسألـة التأقلم الاجتـماعي والتي لا يجوز فصلهـا عن العالم لمجرد تعارضها مع معتقدات خاصة، وبـذلك يـأخذ الـوعي الطبقي وخـلافاً لنبؤات ماركس، وخلافاً لما كان عليه الموقف في أواسط القرن الماضي منحىً انحدارياً.

ولكن، وبالاستناد إلى نظرية تتناول القوانين الجوهرية، أي لنظرية تتناول قانون المواقف المتصارعة في المجتمـع البرجـوازي، فإنّ بـالإمكان القـول إن كل مـا نراه ليس إلاّ ظـواهر سطحية، في حـين أن الاهتمام يجب أن ينصبّ، وكـما كان سـابقاً، عـلى موقـع الانسان في سيرورة الانتاج، أي على الجدل التالي: هل يمتلك النـاس أدوات الانتاج، أم يجب فصلهم عن أدوات الانتـاج هذه. هـل يشعرون بشيء بـوصفهم بروليتـاريـا، أم أنَّ الأمـر خـلاف ذلك. مثل هذا النقاش له مكانه في الايديولوجيا، ولا مكان له في جانب الماهية المجتمعية. تتشابه هذه الآراء مع ما نجده في التـوراة. ومع ذلـك فعلينا أن نـظل في صلب الموضـوع الذي نلمح إليه ما لم نتمكن من حلّه بعد. فإذا كـان الأمر فعـلاً كذلـك، أي إذا تمكنا من رصد قيمة تضاف إلى أولئك الذين نعرفهم بشكل موضوعي باعتبـارهم بروليتـاريا دون أن يكون لديهم الوعي بذلك، بل إنهم يسعون فعلاً لـدفع هـذا الشعور عنهم، بحيث إنـه لا وجود لبروليتاريا تعرِّف عن ذاتها أنها بروليتاريا، إن مثل هذا التقسيم التقليدي للطبقـات، وبالرغم مما يسبغ عليه من مظهر موضـوعي ليظلّ عنصـراً عقيديـاً وفتشياً، وهـو ينتمي إلى تلك النقاط التي أصرّت المدارس الوضعية على إظهارهـا. إن مثل هـذا التقسيم لينتمي إلى المفهوم الذي يقضي بوجود معاندة المفهـوم الطبقي مـع الواقـع، لا بل مـع الوعي الفـردي أيضاً.

وبالتأكيد لا مجال لتحديد الطبقات بالوعي الطبقي، ولكن حين تجهل البروليتـاريا، التي

ليس عندها ما تخسره سوى قيودها، أنها بروليتاريا، فإن النـداء لها، أي التـوجُّه نحـوها لا يصبح أكثر من توجه ايديولوجي، يشمل فيها يشمل المعرفة السوسيولوجية التي يجب أخـذها بعين الاعتبار. وباعتقادي أن الموقف هنا شديد التشعب. ففي هذه الظروف نجـد العديـد من علماء الاجتماع وحتى من يأخذ منهم بالقـوانين المتعلقـة بالجـوهر وبـوجهات نـظر تتعلق بموضوعية المجتمع، يرمون بالمفهوم العيني للقوانين الجوهرية ويتمسكون بالوقائع البسيطة.

أمَّا ما أقصده بالتأثير المتبادل بين الجوهر وبين المظهر، فبإمكاني تبيانه عبر تصـوُّر النتائـج المترتبة عن إنكار وجود طبقات أصلاً. والقـول إن الطبقـة هي مجرد تصـور ما ورائي، وفي الواقع لا وجود إلاّ لشرائح إجتماعية يجب قياسها بمستـوى الحياة وعـلى الصعيد الـذاتي. إن هذه المصادرة في التوجُّه نحو العلوم الاجتماعية لمما يجرح هذه العلوم في الصميم. علينا بدل ذلـك أن نوضـح هذه المسـألة وأن نجـد حلاً لهـا. علينا مثـلاً أن نفسر عدم وجـود الوعي الطبقي، أو اختفاء البروليتاريا، وهذا ما سميته منذ أكثر من عشرين سنـة بالمسـألة اللغـز. أين هي البروليتاريا، علينا أن نستخرج ذلك من القوانين المجتمعية الموضوعية ومن شرعيـة الجـواهر المـاثلة في المجتمع. إلى ذلـك تنتمي، وعلى سبيل المثال، تلك الـرغبـة في التـأقلم الاجتماعي والتي أوضحها **سبنسر** لأول مرة وبالتفصيل. طالما أن شبكة التحـوُّل إلى مؤسسة إشـتراكية آخـذة بالضيق شيئـاً بعد شيء، ممـا جعل البعض والـذين كانـوا خارج المجتمـع البرجوازي، كالبروليتاريا الصناعية في ثـلاثينات وأربعينـات القرن المـاضي يعودون وبـوتيرة متصـاعدة. كـذلك لا بـد من التفكير أن التقـديم التقني قد سـاعد عـلى إنتاج المـزيـد من البضائع بحيث تصل هذه حتى إلى الـذين يبدو أنـه لم يعد لـديهم ما يخسرونـه، ومع ذلـك وبسبب تزايد البضاعة فإنهم سيخسرون شيئاً ما. ما أعنيه فعلاً هـو التالي: من واجب علم الاجتماع التوقف عند بعض التحديدات الجوهرية، كالتحديد الذي يتناول مفهوم الـطبقة، وذلـك بالمعنى الاقتصـادي المبطن أو **الشفـاف**، والذي يتنـاول وجـود معـظم النـاس. وفي الوقت عينه يجب مراقبة التطورات وفهمها، والتي أدت إلى جعل الوقائع الأسـاسية، ومنهـا الطبقة، تحظى بمعنى مغاير لما عرفت به تقليدياً.

أعتقد أني استطعت، من خلال هذا النموذج الصغير لجدل العلاقة بين المظهر والجوهر، أن أقدِّم تصوُّراً ولو صغيراً لما نقصده فعلياً بالعـلاقة مـع التجربـة، وهي علاقـة تختلف عما يرمينا به أخصامنا من أنصار المدرسة التجريبية، والذين يعتقدون أننا بمجرد إعطائنا الأولوية لعلم الاجتماع، فإننا نكون حكماً قد قضينا على وجـود التجربـة. إن الأمر هـو عكس ذلك تماماً. فالتصوُّر الذي أقدمه إنما يطمح لإبراز مدى علاقته بالتجربة، وهي علاقـة ستفاجيء أصحاب المدرسة الوضعيـة، إذ ستظهـر مدى الارتبـاط بالتجـربة بشكـل يتعدَّى كليـاً علم الاجتماع العام. إلاّ أن لهذا **مجالاً** آخر. إن للتأثير المتبادل، أوللتداخل، **قيمة** قد لا نجـدها

إلاَّ في إطار الدراسات الآخذة بمفهوم الجدل. وهذه ليست مجاملة أو طريقة في التعبير، بل واقعة تضاف إلى ما سبق. لذلك يجب التوقف كلياً بالفعل عند المصلحة التي تجعل من البحث في جوهرية القوانين المجتمعية شيئاً أساسياً، وبالأخص عند القوانين، إنْ من حيث التساؤل عن كيفية ظهورها، أو عن الحدود التي يمكن لها أن تبلغها. كذلك لا بد من البحث في كيفية تطوير هذه القوانين لنفسها، وبذلك تكتسب مشروعيتها باعتبارها درجة ثالثة تتخلل الجوهر والمظهر. كذلك لا بد من التحلّي بالشجاعة من أجل رفض القوانين التي لا تنطبق مع الجدل، أو التي لا يساعدنا المفهوم الجدلي على تحصيلها. ولي هنا رجائي الخاص بوجوب التعامل مع مفهوم الجوهر، بل مع المفهوم كمفهوم بشيء من الليبرالية، إذ ليس ثمة مجال هنا للتعامل معه بشكل فلسفي. ربطاً بهذه الرغبة التي أوصلتنا إلى مفهوم الجوهر، أُضيف ما أعلنته حول مصلحة علم الاجتماع في معالجة المسائل ذات الدلالة الفعلية والمتعلقة ببقاء الجنس البشري وبحريته، ومن ثم علينا أن لا نعطي مفهوم الجوهر ذلك المعنى الذي يأخذه في إطار فلسفة المعرفة، أي باعتباره موجوداً بذاته، أو مفهوماً محضاً علينا أن نعرفه في صفائه وحسب، بعيداً عن كل ممارسة. من هنا أتوجَّه إلى النبهاء الذي يستمعون إليَّ أو يقرأون ما أكتب، لتقدير معنى الجوهر الذي أتحدَّث عنه، وذلك لا بالمعنى المنطقي الذي يتناول كل مفهوم بمعزل عن سواه، بل عن الجوهر بمعنى مشروعيته، بمعنى ما يجعل منه أمراً مناسباً للمجتمع ككل وما كان حاسماً أو مصيرياً بالنسبة لكل فرد فيه. والشيء المماثل يقال بالنسبة لمفهوم المفهوم. فحين أتلفّظ بكلمات كالرأسمالية أو الطبقة، فلا أعني بذلك تحديدات مفهومية، فلا أريد مثلاً أن يقال الطبقة هي كذا أو كذا، كما هو الحال بالنسبة لـ **ڤيبر** مثلاً. بل ما أقصده ومسبقاً ليس إلاّ ترابطاً من الجمل والأحكام. **وبالأساس، إن ما أريده فعلاً ليس إلاّ إستخلاصاً نظرياً مترابطاً، بحيث لا مجال فيه لعزل** الماهيات أو المفاهيم المفردة. إن ما أوضحه ضروري جداً لرد الاعتراضات التي تقوم بوجه النظرية.

لنعدْ بعد هذا الاستطراد لموضوعنا، أي لعلم الاجتماع، لأنبِّه مجدَّداً على مواضيع سبق أن لفتُ النظر إليها، وبشكل خاص إلى الصعوبة الكامنة في مسألة الانحياز إلى جانب واحد. كما أن الممارسة تفرض بدورها إمكانية تحسين الأنظمة الاجتماعية في حين أن مفهوم النظام الاجتماعي كمفهوم قد يوقعنا في مسائل ذات أبعاد ما ورائية؛ وما يدفعني لإثارة هذه المواضيع هنا هو إظهار المسألة الحاسمة التي ألحّ عليها **هابرماز** في السنوات الأخيرة، وهي مسألة جدلية معقدة تفرضها الممارسة. وإذا أمكننا تلخيصها نقول: هل يمكننا الوصول إلى ممارسة ما، إنطلاقاً من العلم الاجتماعي، ومن المعرفة المستقاة من العلوم الاجتماعية، أو هل بإمكاننا إسقاط المعرفة على أشكال محددة من الممارسة. إن الفارق واضح بين الاحتمالين، وعلينا أن نأخذ هذا الفارق بعين الاعتبار وجعله موضع تفكّر واسترشاد.

أما محطتنا التالية، فستكون مفهوم المجتمع، وهو المفهوم المركزي، والأكثر وضوحاً من مفهوم علم الاجتماع، وإن كان هذا العلم، وكما يستفاد من تركيبه، العلم الذي يطال المجتمع أو المعرفة المتعلقة بالمجتمع. أشير أخيراً إلى مساهمتي في الدراسات المتعلّقة بالمجتمع بمقال حمل نفس العنوان «المجتمع»، وقد صدر في القاموس الإنجيلي لعلوم الدولة.

* * *

III

مفهوم المجتمع

يتوجب علي قبل أيّ شيء آخر أن أوضح نقطة هامة برزت خلال الفصول السابقة، سواء نتيجة سوء تفاهم أو بنتيجة السرعة، وقد بلغني من النقد ما يوحي أني أفصل ما بين مفهوم علم الاجتماع الجدلي - الديالكتيكي، وما بين الممارسة. هنا اسمحوا لي أن أوضح بسرعة أني لا أشاطر هذا الرأي. على العكس، ما أريد أن أقوله هو أن الممارسة بالمعنى الواسع للكلمة، أي الممارسة التي تتعلّق ببنية المجتمع ككل، لا ببعض الظواهر الاجتماعية، إنما تحتاج بدورها لنظرية حول المجتمع، أضف إلى ذلك أن ممارسة مجتمعية كلية على علاقة بالثقافة لا تصبح ذات معنى إلاّ إذا تناولت بالتحليل وبشكل مبدئي العلاقات البنيوية، واتجاهات تمركز القوى داخل المجتمعات القائمة، لا أن تبقى في إطار طرح تساؤلات جزئية. وما يهمني كذلك هو أن لا يخلق لديكم الانطباع أني أتبع في علم الاجتماع مبدأ التوحد، الذي يتجلّى بوضوح في إمكانية استخلاص البنية المتغيّرة من خلال الإحاطة بالبنية الكلية، بدل أن تعتبر كحالات مفردة، رغم ما ينطوي عليه ذلك من إمكانيات عملية، تظهر فيها العلاقات بين البنى بشكل أقل توازناً وأقل وضوحاً.

وهنا لا بد أن أضيف شيئاً أساسياً، وأعتقد أن مكانه مناسب هنا. ألا تعتقدون بإمكانية طرح بعض التحسينات الجزئية كالتي يطرح علماء الاجتماع الوضعيون، بالقدر الذي يتوجهون فيه وجهة عملية. إن الرغبة في البحث عن البنية الكلية، والتهاون في إمكانية إدخال تحسينات في إطار العلاقات القائمة، بل حتى في إعطاء هذه منحىً سلبياً لا يؤدي إلاّ إلى التجريد المثالي، إن لم نقل السيء. بل إن في ذلك مفهوماً عن الكلية يفرض على مصالح الأفراد الذين يطبق عليهم، أضف إلى ذلك نوعاً من الثقة المجردة في مجرى التاريخ الكوني، بكل الأحوال لن أتعرض لذلك هنا. حسبي أن أقول، إنه طالما أن البنية

الاجتماعية الـراهنة التي لا نستـطيع، ولأكـثر من سبب، أن نحللها إلاَّ بصعـوبة، طـالما أن هذه البنية أقرب ما تكون إلى البناء المهدم أو لكتلة لها طبيعـة ثانيـة. في هذه الحـالة نعـطي المفاهيم التي نضفيها على الواقع دلالة أكبر مما تستحق فعلاً، دلالة رمزية إذا صح التعبير. في الواقع الاجتـماعي الراهن، ربمـا توجب علينـا أن نكون أكـثر حيطة في استعـمال مفاهيم واصـطلاحات كـانت سـائـدة خـلال القـرن المـاضي وحتى أوائـل هـذا القـرن، كمفهـوم الاصـلاح. أمّا مـا هو مـوقفنا من الاصـلاح فهذا سؤل لا تمكن الإجـابة عنـه إلاَّ بتحديـد عـلاقات البنى داخـل الكلي، وبمـا أن تغيير الكـلي لا يبدو الآن ممكنـاً وبشكل مبـاشر، كما كـانت الحال أواسط القـرن الماضي، علينـا عند ذلـك أن نعيد طـرح التساؤلات من زاويـة أخرى مختلفة.

أمَّا الآن، فسأعـود للتطرق للمفهـوم الأساسي في علم الاجتـماع، أعني بالـطبـع مفهـوم المجتمع، والذي يعتقد عدد من علماء الاجتماع أنه مفهوم لم يعد قابلاً لـلاستعمال. عـليّ أن أضيف هنـا، أنكم إذا كنتم تنتـظرون مني تعـريفـاً لمفهـوم المجتمـع، فـإن أملكم سيخيب بـالطبـع. لا لأني لا أثق بأي تعـريف، وسأقـدم لكم خلال تـوسيعي لبعض الأفكـار جملة منها، مما سيسمح لكم بتكوين تصوُّر واضح حول هذا المفهوم، ذلك أنه لا وجود لتعـريف معين للمجتمع بالمعنى الحقوقي لهذه الكلمة، نظراً لما يحويه من غنىً اجتـماعي لا نهاية لـه. وسأسمح لنفسي هنا باستعادة إحدى عبارات نيتشه، وقد سبق لي واستعملتها. يقول نيتشه «كل المفاهيم التي تختصر سيرورةً لها دلالتها»، أي المفاهيم غـير اليونـانية التي تعتـبر رمزاً أو اختصاراً للسيرورة بكاملها ـ «هذه المفاهيم غير قابلة لأي تحـديد ـ وحـدها المفـاهيم التي لا تاريخ لها يمكن تحديدها». سأعود لذلك في مكان آخر من هذه الدراسة، لأظهر ما للتاريخ من أهمية أساسية في علم الاجتماع. فالتاريخ ليس إحدى خلفيات المعرفـة الاجتماعيـة، بل إنه عنصر جوهري يدخل في تركيب كل معرفة إجتماعية. وهذا ينطبق بالطبع عـلى مفهومنـا الأساسي ـ أعني المجتمع. هنا لا بد أن ألفت الانتبـاه إلى الملاحـظات التي قدمهـا **شلسكي** (Schelsky) حـول مفهوم المجتمـع، إذ يعتقد بصعـوبـة التعـامـل مـع مثـل هـذه المفـاهيم النـظرية. فهنـالك أنمـاط مختلفة من المجتمعـات، تتواجـد في قسم منها إلى جـانب بعضها البعض، وبذلك لا يمكن إخضاعها كلها للتصوّر نفسه. بل لا يجوز وضعهـا جميعاً ضمن النسق نفسه. وبالطبع هنالك اختلاف بيِّنٌ بين المجتمـع في البلدان الرأسـمالية وبـين مجتمع البلدان الخاضعة للهيمنة الروسية أو الصينية أو بلدان العالم الثالث. وأنا لا أقصد إطـلاقاً، ومن أجل علم الاجتماع، إهمال هذه الفـروقات المتبـاعدة جـداً، وذلك بـاستبدالهـا بمفهوم موحد لكلمـة المجتمع. ولكن عـليَّ أن أذكر هنـا بما تنـاولته في الصفحـات السابقـة، أعني بالفائدة التي يتوخّاها علم الاجتماع من طرحه مثل هذه المسائل الجوهرية.

هنا لا بد من القول إن لأنماط المجتمعات المختلفة، من مثل مجتمع رعـوي أو زراعي أو

قائم على الصيد، معنى آخر، حين تبحث في إطار تحديد معين لنوع من علم الاجتماع، من المدلول الـذي تتخذه حـين يتم بحثها طبقـاً للمعنى المضخّم الذي لازم علم الاجتـماع منذ القرن التاسع عشر. وفي تلك الحالة، وفي ما يشبهها من مفاهيم انتروبولوجية واتنولوجيـة، يتعلق الأمـر بأنمـاط العيش المشترك عـلى اختلاف أنـواعها، وبـإنتاج، وإعـادة انتـاج حيـاة البشر؛ أي بأنماط أساسية يحـافظ البشر من خلالهـا على حيـاتهم ويحدّدون أشكـال وجودهم المشترك.

أمّا حين نتكلم على المجتمع بمعنى مشدّد، فهنـا أستعمل قصـداً تعبيراً يعـود أساسـاً لما يعـرف «بعلم الاجتماع الـبرجوازي»، مستعيـراً إياه من علم اجتـماع ماكس ڤيـبر المحسوب أصـلاً، ونظراً لتـوجهاتـه على علم الاجتـماع الوضعي، أعني بـذلـك مـرحلة التحـول إلى مجتمع، والتي لا تنطبق طبعـاً وبالـطريقة نفسهـا، على أنمـاط المجتمعات التي سبق وأشرت إليها: ذلك لما يقوم بـين البشر من ترابط وظيفي، يختلف بـاختلاف الحقبـة التاريخيـة، ولا يستثني أحداً، حيث يتشابك كامل أفراد المجتمـع مع المحـافظة عـلى شكلٍ مـا من أشكال الاستقلالية. بينما تمر الأشكال الأخرى، الأشكـال التي سبق وسميتها، من مـراحل ينعـدم فيها هذا الترابط الوظيفي، أو هذا التبادل بين أفراد البشر حيث تتعايش بعض المجموعات الاجتماعية إلى جانب بعضها بعضاً، دون أن تقوم فيما بينها علاقات أساسية بحيث تساعد هذه العلاقات على تحديد الجماعة أو تشكيلها.

فإذا كان باستطاعتكم تصـوُّر مثل هـذه المجتمعات البـدائية كـالمجتمع القـائم على جني الثمار، قبل تنظيم الصيد، فذلك يعود بالتـأكيد إلى نـوع من التطور التـاريخي المتساوي من حيث الشكل في شتى بقاع الأرض، مع أن الناس جميعاً قد عـاشوا مـرحلة الجني بشكل أو بآخر. إلَّا أنهم كجماعات تعتمد الجني طريقة في عيشها، أو لنقل **كمجتمعات**، قلما أقـامت علاقات فيـما بينها. لقـد تواجـدت بشكل مستقـل نسبياً، أو لم يعـد يهتم بعضها بـالبعض الآخر. والنتائج المترتبة عن هذا الوجود المستقـل ـ أعني النتائـج ذات المضمون الاجتـماعي الناجمة عن وجود جماعات لا رباط فيما بينها إنما تختصر بنوع المعيشة الهـادىء والسلمي الذي نعمت به هذه المجتمعات البدائية الغابرة، وذلك يعود حتماً لعدم تصادم مصـالحهم كما هـو الحال في المجتمعات الأكثر تطوراً عادة.

إلَّا أن ما نسميه مجتمعاً بالمعنى القوي للكلمة، هو ما يظهر نوعاً من التشـابك، دون أن يتجاهل أو يترك شيئاً حيث العناصر المكونة له كما لو كانت نسبياً متساوية، ولها القوة نفسها على التفكير، كما لو كانت ذرة واحدة. أمَّـا في الدول ذات الشكـل الرأسـمالي أو الاشتراكي والتي تـطوّرت حديثـاً، فقد حـافظت مـرحلة ترابط الكـل الوظيفي، أو بـالأحرى مـرحلة التساوي الشكلية التي يتألف منها المجتمع، على وجـودها وإن بشكـل نظري، وذلـك رغم

ثبات كل أشكال السلطة، ورغم كل الممارسات الديكتاتورية.

وأخيراً بلغني النقد الذي وجهه السيد **البرت** (Albert) في مقالةٍ له انتقد فيها أفكار هابرماز بشكل خاص. ومعلوم أن السيد ألبرت بحّاثة اجتماعي يقتفي بوبر، وإن كان عملياً من أتباع المدرسة الوضعية. وقد زعم أن المفهوم الذي كونته أنا عن المجتمع إنما يؤول إلى التفاهة، حيث يتعلّق كل شيء بكل شيء، وفي أسوأ معانيه يعتبر هذا مفهوماً مجرداً. على ذلك أود الرد هنا. فالنقد هذا وجيه فعلاً. وردي هو التالي: إن المجتمع ليس عبارة عن هذا الشكل المسطح من ترابط وظيفي، بل إنه يتحدَّد من خلال التبادل كشرط أساسي في تكوينه. فما الذي يجعل من المجتمع مجتمعاً، إن من ناحية المفهوم، أي نظرياً، أو كتكوين واقعي، فعلي، إنما هي علاقات التبادل التي تطبق على كل البشر الذين يطالهم مفهوم المجتمع، وهذه بدورها شرط لا بد منه في المجتمع ما بعد الرأسمالي، حيث لا يجب أن نتصور أن التبادل سينقطع فيها.

أمّا فيما يخص التهمة المتعلقة بالتجريد، فهنا يخيَّل إليَّ أن الأمر يتعلق بنوع من الخلط النموذجي بين موضوع المعرفة وبين العارف، بين النظرية من جهة، وبين الشكل الذي تتعلق به هذه النظرية من جهة أخرى. فالتجريد، مدار البحث هنا، ليس تجريداً في رأس المنظر الاجتماعي وحسب، وعلى أساسه حدد المجتمع بهذا الشكل الضحل، حيث يتعلق كل شيء بكل شيء، بل إن هذا التجريد هو الشكل المميّز لعملية التبادل ذاتها، لهذا الواقع الاجتماعي الملموس الذي يعكس بوضوح ما يعرف بمرحلة التحول إلى مجتمع. فحين تبادلون غرضاً بغرض، وبالطبع انطلاقاً من مفهوم التبادل، أي حين يتم التبادل بمراعاة مبدأ التعادل، أي حين لا يحصِّل الواحد أكثر من الثاني جرّاء عملية التبادل. في هذه الحالة لا بد من إسقاط شيء ما من هذه البضاعة. لن نبحث هنا في ما يخضع له التبادل من تكافؤ مميز، إذ إن مدار البحث الآن لا يتعلق سوى بكيفية تكون هذا المفهوم؛ فالتبادل، كما تعرفون جميعاً يتم بشكل عام في المجتمعات المتطورة تبعاً لتكافؤ شكل العملة. فقد أظهر الاقتصاد القومي الكلاسيكي، حتى بعد ماركس، أنّ الوحدة الحقيقية التي تكمن خلف تكافؤ شكل العملة هذا، إنما هي متوسط وقت العمل الاجتماعي الذي يستغرقه عمل البضاعة، وأنَّ هذا الوقت قابل للتعديل تبعاً للعلاقات الاجتماعية المتميّزة التي يتم التبادل في ظلها. في إطار هذا التبادل القائم على الوقت اللازم لإنجاز العمل، أو بالأحرى على متوسط وقت العمل الاجتماعي، لا ينظر إلى خصوصية شكل الأشياء التي يتم تبادلها، ويستعاض عن ذلك بوحدة عامة.

فالتجريد لا يكمن إذن في ذهن العالم الاجتماعي وحسب، بل هو قائم حتى في المجتمع، وإذا سمحتم لي أن أضيف هنا كلمة فأقول إن التجريد موجود فعلاً في المجتمع،

كأمر عيني، كشيء يشبه إلى حد ما «المفهوم». ثم إني أعتقد أن الفرق بين الوضعية وبين المذهب الجدلي هو أن النظرة الجدلية إلى المجتمع إنما تستند إلى ما يكمن في الأشياء نفسها من مفهوم عيني. في حين يتغافل علم الاجتماع الوضعي عن هذه العملية أو هو ينظر إليها بشكل ثانوي على الأقل، إذ يتحرّى تكوين مفهومه في ما يمكن مراقبته وتنظيمه واشتقاقه من الذات، وهنا لا بد من رجاء خاص، وهو ألّا أفهم خطأً، بمعنى أن تعتبر عملية التجريد هذه قائمة بين كل غرضين يتم تبادلهما. فإن شكلاً من هذا القبيل، كشكل العملة، الذي يعتبر في وعي كل منّا شكل التكافؤ الطبيعي، وبذلك يقبل بسهولة كأداة تبادل، إنَّ ذلك لا يجب أن يعفينا من التفكير. ومع ذلك يظل السؤال حول درجة الوعي التي تم بها مثل هذا التفكير، وحول الحاجة الموضوعية التي تدفع لتبادل الشبيه بشبيهه. فهذه أسئلة لن تكون مدار بحثنا ها هنا. على كل لا يبدو هذا المفهوم ـ مفهوم المجتمع ـ مجرد تجريد فارغ لعلاقة الكل بالكل، كما انتقدني ألبرت، حيث يعتبر شكل التكافؤ أساس هذا التصور. إن تصوّر المجتمع بهذا الشكل هو تصوُّر نقدي، وذلك بالقدر الذي يبرهن فيه أن انتشار مفهوم التبادل بشكل عيني في المجتمع سيؤدي إلى القضاء على المجتمع بالذات. وهذا يتفق مع ما قصده ماركس في كتابه: «رأس المال»، وعلى المجتمع بالتالي إذا كان عليه أن يعيد إنتاج حياة أعضائه بشكل آخر إذا صحت هذه العبارة، أن يتخطى مفهوم التبادل هذا. إذ إن التوصل إليه إنما يتعلق بما للبنية الموضوعية بالذات من ميزة، أمّا إذا لم تكن هذه بنية محددة، بل مجرد حفنة من وقائع، عندها لا يعود لمفهوم نقد المجتمع أي معنى. وهكذا نرى كيف يتماشى تصور النظرية النقدية بخصوص المجتمع مع تكون مفهوم المجتمع، كما لو كانا كلاً موحداً، أو كما لو كانا مربوطين بمفصل واحد.

ربما توجب عليّ أن ألخّص هنا ما سبق وقلته، ولذلك سأستعيد بعض العبارات التي وردت في قاموس الدولة الانجيلي. وهذا ما يجهله العديد من الطلاب ربما. «إن تصور المجتمع كمفهوم يتعلق فيه الكل بالكل ليس مفهوماً مبتذلاً. إن تجريداً كهذا مهما بدا سيئاً فهو ليس نتاجاً فكرياً ضحلاً. فالتجريد ليس تجريداً مونسوعياً للتفكير العلمي، بل لما ينفذ في المجتمع بشكل شامل، بغض النظر عن صفات المنتجين أو المستهلكين الكيفية، وبغض النظر عن طريقة الانتاج». وإضافة إلى ذلك أقول، بغض النظر أيضاً عن الشكل العيني للموضوعات التي يجري تبادلها. فالربح يأتي بالدرجة الأولى. ثم إن من جرى تصنيفهم على أنهم يشكلون طبقة من العملاء أو الزبائن لها حاجاتها، وأنها طبقة رغم كل التصورات الساذجة، قد تكونت اجتماعياً منذ نشأتها، ولكن ليس من الموقع التقني لقوى الانتاج، بل من موقع العلاقات الاقتصادية، رغم صعوبة مراقبة ذلك بشكل تجريبي. فالتجريد في ما يفرضه التبادل يتماشى، قبل أي تمايز إجتماعي مع سلطة العام على الخاص، مع سلطة المجتمع على الأفراد الذين يشكلونه. إن التجريد ليس شيئاً حيادياً من الناحية الاجتماعية.

ففي جعل الناس عملاء تقع عليهم مهمة تبادل السلع، إنما تكمن سلطة الإنسان على الانسان، فرغم كل الصعوبات، والتي كانت في جزء منها موضوع نقد الاقتصاد السياسي تبقى حقيقة مهمة، وهي أن الترابط الكلي قد فرض أن يخضع الجميع لقانون التبادل وإلاّ تعرَّضوا للفناء، هذا بغض النظر عما إذا كانوا خاضعين لما يُسمَّى بدافع الربح أم لا.

والآن، أعتقد أنه صار مفهوماً بأي معنى يجب أن نفهم المجتمع، أقصد كمفهوم وظيفي. فبعد ما سبق وقلته، لا يمكن تصوُّر المجتمع كما قد يخيل للبعض، باعتباره جملة البشر الذين يعيشون في وقت معين أو في مرحلة تاريخية معينة. إن مثل هذا التصور الكمي، القائم على التجميع لن يفي إطلاقاً مفهوم المجتمع حقه، ففي أحسن الحالات لن يعود ذلك مفهوماً وصفياً دون أن يعكس تماماً ما سماه ماركس بـ «الرابط الداخلي الذي يجعل من المجتمع كلاً». إنه مفهوم وظيفي، بل أكثر، وذلك يعود لكون الفرد كائناً لغيره، وكون البشر عمالاً بالتحديد، وبذلك لا يعودون مجرد موجودات، كائنات، أو وقائع ليس إلاّ. وبذلك يتحددون بما يعملون، وبالعلاقات التي تسود بينهم. وبالضبط بعلاقات التبادل. وإذا احتج الوضعيون بالقول، إن مفهومنا الأساسي هذا، مفهوم المجتمع ليس مفهوماً معطى، بمعنى أنه لا يمكن لمس المجتمع لمس اليد، ولا يمكننا القول هذا هو المجتمع، إنه هنا، الآن، على ذلك أستطيع أن أكشف ما يكشفه الطبيب حين يسعده الحظ باكتشاف العامل المسبب للمرض، ويظهره لمن يراه في أنبوب المختبر. تعليقاً على ذلك أستطيع القول إن مفهوم المجتمع هو مفهوم كلي وعريض، يعني مفهوم علاقات بين عناصر، وبالتحديد بين أفراد الناس العاملين، وليس مجرد تجميع لهؤلاء الناس بالذات، حتى نكتفي بمجرد العودة إلى الأفراد الذين يشكلونه. بمعنى آخر، إن ما تقول به الفلسفة الوضعية بوضعها معياراً حسّياً لما هو معطى، معياراً حسياً يجب علينا اظهاره، وأن يكون هذا هو الموضوع أو الركيزة التي يصار للبحث عنها، إن هذا التخيل لا يساعدنا في تقديم مفهوم للمجتمع. هذا وقد استطاع **برشت** ذات مرة، بما لديه من قدرة على التبسيط أن يعبِّر عن ذلك بهذا الشكل، إذ اعتبر أن ما هو أساسي في المجتمع إن هو إلاّ شيء «لا بد من الوقوع عليه» (أن نتزحلق عليه). فعندما نريد أن نعرف شيئاً عن مؤسسة «كروب»، عندها لا يكفي أن نتعرف على شتى فروع هذه المؤسسة، أو على سيرورة الانتاج فيها، أو سيرورة الاستغلال وما يترتب على ذلك من نتائج، إن هذا لا يعرفنا بشيء عن تلك المؤسسة.

نقول ذلك رغم ما نعلم ما لبرشت من ميل نحو الفلسفة الوضعية، وذلك يعود للصداقة التي تربطه مع **كارل كوزش** (K. Korsch). أعتقد، وأرجو أن لا يكون في ذلك قدحاً في برشت، أنه لم يفكر أبداً في النتائج التي توصل إليها، وإلاّ لعرف دون شك ما في

اعتبار المجتمع مفهوماً وظيفياً من اختلاف عن معايير الوضعية المعطاة. وما في نظرته هذه من ابتعاد عن الفلسفة الوضعية. ثم عليّ أخيراً أن أضيف شيئاً لما قلته في تصور المجتمع من خلال مفهوم وظيفي. صحيح أن ذلك ليس معطى حسياً، ليس مجرد واقعة ملموسة يمكن تسجيلها، إلاّ أنه رغم ذلك شيء قابل للتحديد من خلال المعرفة، فهو ليس شيئاً لا عقلانياً.

* * *

IV

المجتمع والتأقلم

عالجنا فيما مضى الإشكالية التي يطرحها مفهوم المجتمع، وقد حاولت أن أظهر المفهوم باعتباره مقولة ـ علاقة. مع أنه ليس شيئاً معطى، ورغم عدم وجود قواطع تاريخية يمكن فيها القول: هنا والآن هذا هو المجتمع. ومع ذلك لا يمكننا الاستغناء إطلاقا عن هذا المفهوم. وبالمناسبة، عندما أقول بعدم وجود قواطع تاريخية يمكن الإشارة فيها إلى المجتمع، فذلك يقتضي ربما بعض التصحيح. إذ قد يوجد بالفعل شيء من هذا القبيل. فقد يوجد نوع مما نسميه بتوثب «روح الشعب» مثالاً على ذلك الاعتراض، بل العداء الذي كانت تصادفه سابقاً فتاةٌ تنتظر مولوداً دون أن تكون متزوجة. بل الآن حيث يتجمهر بعض الناس لاستنكار أمر لا يتناسب وإحساس الجماعة ـ أو أي مثل آخر يمكن تقريبه مع ما أظهر أحد مشاهير علماء الاجتماع الأميركان في كتاب له بعنوان «طرق الشعب»، حتى نصادف بسهولة وبشكل مباشر ما يسمّى بالمجتمع: وبالضبط إنه نوع من العلاقات لا أسباب عقلانية لها ولا يمكن ردها إلى نفسية الأفراد الذين يقومون بها. إنها أشبه ما تكون بالشعائر الحادة التي تفرض نفسها. إنها ظواهر تشير إلى ما اعتبره دركهايم ماهية ما هو إجتماعي، إلى ما سماه بلحظة محددة من كثافة لا يمكن اجتيازها. هذا يعني أن المجتمع ـ إذا صح القول ـ شيء يحس بالجلد، كل ما اصطدم بتصرف جماعي ما، يكون في العادة أكبر أو أعظم من الأفراد الذين تم بهم إنجاز أو إكمال مثل هذا التصرف، حتى ليمكننا القول مع شيء من المبالغة، وإذا كنا بذلك نتابع أفكار دركهايم، إن إحساسنا بالمجتمع يقوى حيث نحس بألمه. ربما كان في مثلنا اللاحق تصوير لمعنى المجتمع، إذ لا يفهم المجتمع إلاّ من خلال موقف اجتماعي، لنتصوّر رجلاً يبحث عن عمل والأبواب تقفل بوجهه فيكون كالذي يعض الحجر، أو أن يريد اقتراض مبلغ من المال في موقف لا يستطيع فيه تقديم ضمانات معيّنة، عندها لن يواجه إلاّ «لا»، حيث ينتظر أن يقال له «نعم». هل هذه كلها مؤشرات مباشرة

لظاهرة المجتمع ـ. عدا ذلك أريد هنا أن أشجع على مطالعة كتاب «طرق الشعب» المشار إليه، حيث تتكاثر الأمثلة من هذا القبيل. قد أكون قد أخطأت في نقاشي لمفهوم المجتمع ـ حيث يأخذ الخلاف مع الفلسفة الوضعية بعداً كبيراً، بعدم تقديم مثل هذه الأمثلة التي تُظهر بوضوح ما هو المجتمع.

أضف إلى ذلك ما جمعته أنا والآنسة «باريش» في مقال لنا نشر بعنوان «أزمات إجتماعية» حيث تعرضنا للعديد من المواقف التي تسمح بمعرفة ما معنى المجتمع معرفة مباشرة. ثم إني أعتقد أن من واجبكم كدارسي علم اجتماع، وهذا بالطبع ليس صعباً من خلال تجارب مباشرة، تحسس معنى المجتمع بشكل مباشر.

من ناحية أخرى، قد نجاوز الصواب إذا لم نعتبر المجتمع نوعاً من الحدث يوازي أقنوماً من الدرجة الثانية، ذلك أنه ليس شيئاً معطى، شيئاً حسياً وحسب، بل هو مفهوم ذهني كذلك، طالما أن المجتمع عبارة عن مقولة علاقة. ولذلك نستطيع أن نضيف للمجتمع كل المحمولات، حتى الحسية منها، تلك التي وضعتها المدرسة الوضعية قديماً إلى جانب تلك التي صاغها **رودولف كارناب** مؤخراً.

وهذه هي الميزة الخاصة لعلم الاجتماع الدركهايمي، الذي يدرك بالطبع أن الوقائع الاجتماعية لا تتساوى بالضرورة مع المعطيات الحسية الضرورية، إلاَّ أنها تحتفظ مع ذلك بميزة الواقعة الملموسة ـ كما حاولت أن أشرح ذلك فيما سبق ـ. وقد تساعد هذه النظرة على إظهار ما هو إجتماعي وكأنه شيء معطى، وكأنه تابع لسيرورة الأشياء أو الأجسام. وبدل أن يقف علم الاجتماع من ذلك موقفاً نقدياً، فقد جعل منها شيئاً مطلقاً، حتى دركهايم لم يتخلص من هذه النظرة الشيئية التي تجعل من المجتمع كمًّا ما.

ربما كان من الأنسب إذاً، إذا أخذنا بعين الاعتبار ما سبق وقلناه، أن نحدد المجتمع، أو بالأصح أن نتصوره باعتباره العلاقة القائمة بين أفراده. قد يحدث بعد ذلك أن نتصور هذه العلاقة على أنها أقنوماً من الدرجة الثانية. هذا بغض النظر عن اعتبار المجتمع جملة من أفراد، دونهم أو دون العلاقة القائمة بينهم، لا يمكن تكوين مفهوم المجتمع. هذا من جهة، ومن جهة أخرى كذلك، قد نجانب الصواب إذا لم نجعل من المجتمع إلاَّ جملة أفراد، هذا بغض النظر عن اعتبار أن الأفراد لا يمكن أن يكونوا إلاَّ أصواتاً ودخاناً. يمكنكم هنا دون شك تصور ما يعتبر في الجدل حقيقة لا مفر منها، وربما سمعتم، أو سمع بعضكم بما تعلم مدرسة فرانكفورت، وبشكل خاص ما لها من نظرة إجتماعية جدلية. قد ينفر البعض منكم، خاصة من ليس لديه اطلاع ثقافي أو فلسفي كافٍ على ما تُعلّمه مدرسة فرانكفورت، وقد يذهب بعضكم إلى حد القول، إن ما تعتبره هذه المدرسة ضمن علم الاجتماع ليس إلاَّ فلسفة، وإن بطرق ملتوية. لذلك أشدِّد هنا على هذه النقطة باعتبار

مفهوم المجتمع مفهوماً جدلياً. وقد حاولت فيما مضى إظهار ذلك من خلال التشديد على العلاقة القائمة بين أفراد المجتمع، لا باعتباره مجرد جمع لهؤلاء الأفراد. من جهة ثانية فقد حاولت أيضاً في الملاحظات التي اخترتها حول مفهوم دركهايم للمجتمع أن ألفت الانتباه إلى أن المجتمع لا يمكن مع ذلك أن يكون مفهوماً يتعدى الأفراد. فلا هو بالفعل مجرد جمع أو حصيلة الأفراد الذين يكوِّنون المجتمع، ولا هو شيء قائم مستقل إزاء الأفراد، بل شيء ما يتوسط هاتين اللحظتين. فهو لا يتحقق إلاَّ من خلال الأفراد ومع ذلك فلا هو حصيلتهم، ولا هو موجود يمكن لمسه باعتباره الجنس الأعلى. نظراً لعدم كونه حصيلة أفراد، أو شيئاً موجوداً كما لو كان عضواً، بل نوعاً من تأثير التبادل فيما بين الأفراد، وحقيقة واقعية ماثلة إزاءهم، فذلك يشكل بالفعل أصدق مثال لفهم إجتماعي جدلي بالمعنى القوي للكلمة. ولكم هنا بالطبع أن تحدِّدوا لماذا يتوجب علينا فهم المجتمع فهماً جدلياً، ذلك أن مفهوماً من هذا النوع إنما تتمثل فيه العلاقة التبادلية بين الأفراد، كل فرد على حدة، وبين مجموعهم ـ المجتمع. فلا وجود بالمعنى الاجتماعي للكلمة لأفراد أو لنقل لأناس، موجودين باعتبارهم أشخاصاً ينجزون عملهم دون اعتبار المجتمع حيث يحيون، والذي يشكلهم حتى أعمق أعماقهم، كما أنه لا وجود للمجتمع من ناحية أخرى ما لم يكن مفهوماً مستقى من وجود الأفراد، إذ إن السيرورة التي اشتق منها هذا المفهوم هي سيرورة الحياة بالذات، سيرورة العمل، سيرورة الانتاج وإعادة الانتاج الذي يتم من خلال الأفراد، والذي يستمر باستمرار الأفراد الذين تحوَّلوا إلى مجتمع.

وبعد، فهذا إذا أردتم، ليس إلاَّ مثلاً ثانوياً لما يمكن أن نسميه وجهة نظر جدلية تتعلق بالمجتمع. وبالتأكيد باستطاعتكم القول إن مفهوماً من هذا القبيل هو بدوره بحاجة إلى تبرير نظري ذي علاقة بنظرية المعرفة، وهذا ما سبق وقلته لدى التعرض لمجال تكون المجتمع، أي لما سميته بالتجربة الإجتماعية. واستثناء سأتوقف عند تقسيم العمل لأقول، إن شرح مفهوم الجدل شرحاً كلياً، والذي لم استنبطه هنا، بل حاولت البرهنة عليه، ليس ممكناً إلاّ في إطار الفلسفة. فتبرير وجهة نظر تقضي بكون حدّيها، الفرد من جهة ومجموع الأفراد من الجهة الأخرى، لا يتم إلاَّ بأخذ هذين القطبين بعين الاعتبار. قد يقضي ذلك العودة إلى بعض دروس المنطق. وقد يعترض أحدكم بحق، أنه عليَّ أن أقدم لعلم الاجتماع لا للمنطق. إلاّ أني قد لمحت أول هذه الفقرة وإن بشكل غير مباشر إلى إمكانية تلمس مفهوم المجتمع أو اعتباره حقيقة موجودة. بالطبع، وهذا ما يجب قوله من وجهة نظر علمية، لا تخلو هذه التجربة من الخطأ، بل قد تستند إلى أخطاء أو إلى مجرد أحكام أولية، ثم إن تفسير ظاهرات مباشرة ومنها المجتمع، وبقدر ما تقل مراقبتها، سرعان ما تتحول إلى كليشه، إلى تبريرات لا طائل تحتها. ثم إن مفهوم المجتمع كما حاولت أن أبرهن عليه من خلال مفهوم التبادل ليس مفهوماً غير محدد، بل هو لأجل ذلك مفهوم دينامي. أضف إلى

ذلك أن المجتمع هو بحد ذاته مفهوم دينامي، كما لمحت لذلك في الإشارة إلى وظيفته، أي إلى كونه مفهوماً يدور بين البشر لا يفرض عليهم ولا هو بالشيء الخارج عنهم. عدا هذا التحديد المرتبط بدينامية المجتمع، يجب أن نذكر أمراً آخر نصادفه عادة في المجتمعات الرأسمالية، وهو أمر أغفلته المدرسة الوضعية، ذلك أنها لا تنطلق من قوانين دينامية، بل من وقائع مفردة وجامدة بنوع ما، ثم نسعى بعد ذلك لإقامة العلاقة بين مجمل هذه الوقائع. والدينامية التي نحن بصددها غالباً ما أهملت في علم الاجتماع، حيث يعتقد أن هذا العلم إنما يحوي فصلاً من الدينامية، كما في القول، الصراع الاجتماعي أو الرقابة الاجتماعية، هذا دون أن يصار إلى وعي ما في المجتمع المعاصر الذي نحيا وسطه، وهو نموذجي في مظهره، من دينامية تديره. للدلالة على ذلك، يكفي التفكير بالمجتمع الرأسمالي الذي لا يقوى على الإبقاء على ذاته، إلّا من خلال توسعه. لا شك أنكم قد لاحظتم - وهذا ما يقودنا فعلاً إلى صلب الحالة الاقتصادية - إن مقياس الانتعاش الاقتصادي الفعلي أو الوهمي هو بقدرة هذا الاقتصاد على التوسع، أو بتوسعه الفعلي، وهذا يعني بالنسبة للاقتصاد السياسي، أن الاقتصاد الرأسمالي، وبالتالي المجتمع الرأسمالي وفي اللحظة التي يتجمد فيها ولا يعود قادراً على التوسّع إنما يصبح في خطر مواجهة أزمة، وبالتالي عليه مواجهة خطر انهياره. إن ذلك بمثابة قانون جوهري في الرأسمالية - فبقاء المجتمع الرأسمالي مرهون بقدرته على التوسع.

وهكذا نرى بوضوح، ما لم ننطلق من مفهوم مجرد، بل مما يعني المجتمع في عالمنا، كيف يكون المجتمع مفهوماً دينامياً جوهرياً. وهذا ما لم تلاحظه النظريات الاجتماعية ذات التوجه الاقتصادي - السياسي وحسب. بل علم الاجتماع الذي يرقى إلى تقليد أرساه أوغست كونت، والذي يناقض بعض التصوّرات التي تعرضّت إليها في الصفحات السابقة. وبالفعل، فقد لاحظ ذلك روبرت سبنسر الذي يعتبر منهجه في علم الاجتماع منهجاً صعباً، عكس ما هو الأمر مع أوغست كونت، إلاّ أنه مع ذلك غني جداً بالمعرفة الاجتماعية وبوجهات النظر الاجتماعية المتميزة. وإذا كان لي من نصيحة فهي أن أوجهكم لقراءة سبنسر على ما فيها من صعوبات. وباعتقادي أن العديد من الأنظمة الاجتماعية، إذا صح القول، بما فيها نظام دركهايم، لا يمكن فهمها ما لم نكن على اطلاع على ما كتبه سبنسر الذي حدد دينامية المجتمع، بمعنى يمكن لنا بشيء من التوفيق أن ننعته بأنه التزايد في الاندماج والتأقلم. وقد أخذ دركهايم هذه الأطروحة كما هي عن سبنسر. والتزايد في الاندماج يفهم منه تداخل قطاعات اجتماعية كبيرة في علاقات متبادلة، بحيث يتوقف الواحد منها على الآخر.

وعندما تحدثت فيما سبق عن الفرق بين مجتمع وآخر، كالفرق بين مجتمع رعوي وآخر قائم على الجني؛ وعندما تحدثت عن المجتمع بالمعنى الحديث للكلمة، فلا بد أن يكون قد

قفز للأذهان، أن مرحلة التحول إلى مجتمع، أي هذه الشبكة من علاقات إجتماعية التي تحاك على الناس، لا بد وأن تستمر من ضيق إلى أضيق. ولإيضاح ذلك، لنتصور الحالة في المانيا بين الريف والمدينة قبل 50 سنة مثلاً، وإذا أردتم بين نوع من الاستقلالية في الإبقاء على الحياة في المراكز الزراعية، وبين أشكال ذلك في مجتمع صناعي أو تجاري، حيث الفروق، قد بلغت حداً كبيراً، مما يحمل على القول بوجود علاقة ضئيلة جداً بين المكانين. فقد وجد في ذلك الوقت فلاّحون لم يغادروا الريف أو المقاطعة التي يسكنون فيها إلى المدينة إطلاقاً. بل لقد نظروا إلى المدينة نظرة احترام وتقدير. وأنا أعرف قصة رجل بلغ الثمانين ولم يغادر قريته، متبعاً في ذلك نصيحة والده. طبعاً تغيرت الأمور الآن، إذ لا يمكن تصوُّر شيء من هذا القبيل. فالشبكة التي تفصل الريف عن المدينة ضاقت فسحاتها لا بسبب أدوات الاتصال وحسب، ولا بسبب الموضة أو ما شابه، بل بسبب السيرورة الاقتصادية وبسبب انتقال بعض الصناعات إلى الريف.

إلّا أن لمفهوم التأقلم ـ الواسع كما نعلم ـ دلالة خاصة، وهي ما تعنينا هنا، وذلك لترددها الدائم في ما نصادف من مناقشات، وهي أن المجتمع قد صار في الربع الثاني من القرن المنصرم طبقة متكاملة تؤمن من جهة العمل الاجتماعي، إلّا أن موقعها يظل من الجهة الثانية، وإلى حدٍ ما، خارج المجتمع الذي يحويها أو تندمج فيه والذي يقع تحت سيطرة الايديولوجية السائدة، أي ما نسميه بثقافة الصناعة. وإذا ما نظرنا لمفهوم التأقلم باعتباره مد الجسور والتشكل الجذري بين وحدات تكبر على الدوام من جهة، لصادفنا فيه من جهة أخرى الرغبة، رغبة البشر في التكامل والتأقلم مع النظام، وبالتشكل تبعاً لمنطق التأقلم، حتى ليجعلوا من أنفسهم صوراً مصغّرة عن الكل.

إلّا أن ذلك لم يجرِ دائماً على هذا النسق. لقد سبق وقلت إن مفهوم المجتمع هو مفهوم جدلي، بمعنى أننا لا نستطيع رده لا إلى الأفراد ولا إلى المجتمع. وهذا ما عبر عنه سبنسر أيضاً بوضوح. وذلك أواسط القرن التاسع عشر، باعتباره مفهوم التأقلم موازياً لمعنى التمايز طبقاً لتمايز الوظائف والأفراد. ما أريده هنا هو الإصرار على ما في العلاقة بين التأقلم والتمايز من دينامية. هذا لا يعني أن التقدم في التأقلم من خلال السيطرة الجذرية على سيرورة العمل ستؤدي لا محالة إلى مزيد من التمايز، بل يخيل إليَّ أن المجتمع قد نمى نزعة الارتقاء بالتأقلم إلى أعلى مستوى ممكن، هذا إلى جانب الاحتفاظ بالتمايز في الوقت ذاته. قد يكون لذلك أسبابه في سيرورة العمل، هذا يعني أن تتشابه سيرورات العمل المفردة من خلال التقسيم المتواصل للعمل، أن يتلاشى التمايز المفترض من خلال تقسيم العمل، من خلال نتائجه المباشرة بالذات، بحيث يتمكن كل فرد في نهاية الأمر أن يؤمن كل شيء. وفي ذلك تكمن لحظة من أكثر اللحظات إثاراً، لحظة يتخلّص المجتمع من خلالها من شكل تقسيم العمل الحالي. وفي الشروط الحالية يتضمن ذلك إزالة لتمايز المجتمع، ولذلك

بالطبع نتائج هامة، بقدر ما يعني ذلك المجتمع الحالي. ما أريد التلميح إليه هنا، كيف أن لمفهوم المجتمع، عبر علاقته بالتأقلم والتمايز، سواء كان ذلك اجتماعياً أو إقتصادياً، تاريخاً جدلياً.

قد يترتب عليَّ القول، ما لا أراه ضرورياً، وإن كان ضرورياً بحد ذاته. وذلك كي أعزل الأمور التي أعرضها عما يعلق بها من سوء تفاهم. فالإصرار الذي أبديه في تناولي مفهوم المجتمع، والذي أتعلَّق به، قد يؤدي إلى سوء تفاهم، بحيث يفهم بمعنى تنظيماوي أو بمعنى يدل على الشمولية. بالمعنى الذي يقال فيه مثلاً: المجتمع عبارة عن جملة عناصر، أو عن تجمع لعناصر، إلَّا أنه مع ذلك أكثر من مجموعها. من الناحية الشكلية قد يكون في ذلك بعض المشابهة مع التحديد الذي قدمته باعتبار المجتمع مقولة علاقة، لا تستنفد في الأفراد. وهذا التحديد لا يعني أن ينعت علم الاجتماع النقدي بالايطوبية أو الطليعية، كما هو الحال في نقد وجهات النظر الاجتماعية الجدلية، إن ذلك لا يحدث الآن، فقد أصبحنا أكثر نباهة من أن ندلي بمثل هذه الآراء، بل على العكس، إن ذلك يعتبر شيئاً رثاً وميتافيزيقياً تمَّ تخطيه، لذا يتحاشاه كل إنسان متقدم و متنوِّر فعلاً. ومن الضرورة بمكان أن تقابلوا هذا النمط من وجهات النظر بنوع من الحذر وأن تكوِّنوا أنتم بأنفسكم أحكاماً مستقلة.

لقد حاولت فيما سبق أن أظهر أن لمفهوم المجتمع قاعدته العينية في العلاقة المجردة، في الموضوعية الاجتماعية بالذات، في ما يتمظهر في التبادل. بكلمة أخرى، إن الكلية التي نعيش وسطها والتي نلمسها في كل خطوة وفي كل تصرف اجتماعي نقوم به، هذه ليست مشروطة بتواجدنا مع بعضنا بعضاً، بل، كما هي الحال في علاقات التبادل المجردة، كوننا مفصولين عن بعضنا بعضاً. إنها وحدة، لا وحدة ما هو مفصول، بل الوحدة التي تتحقق من خلال هذا الانفصال، من خلال أوالية التجريد. وبالتالي فهي النقيض لكل التصورات الشمولية، كما تستخدم في المناطق الزراعية، وكما لا تصح بالتأكيد في البلدان شديدة التصنيع، والتي بلغت حد التقارب. وإذا كان لا بد من وصف مفهوم المجتمع، فقد يكفي في هذه الحالة مفهوم النسق، أي مفهوم التنظيم ضمن طريقة مجردة محددة، بدل مفهوم الكلية أو العضوي، وذلك مع بعض التحديد. ذلك أننا حين نتكلم عن نسق المجتمع، فذلك لا يعني أن الأمر يتعلق بما يقيمه المتأمل من تنظيم، بل بمعنى أن ميزة النسق هذه موجودة في الأشياء ذاتها. فكلمة الاغتراب الشائعة، والتي أحاول بدوري التحرُّر منها قدر الامكان، تشير إلى هذه الواقعة، فهي تقع في كلية تضم اغتراب الناس عن بعضهم البعض، وحين قلت إن المجتمع الآني لا يبلغ إلَّا بتمايز الأفراد عن الجماعة، فذلك يعني من وجهة نظر نقدية، أن الأفراد إنما يحاولون من ضمن أشكال المجتمعات السائدة، البحث عن أرباح وعن مصالح، بحيث ينوء الكل ويتألم بسبب الإصرار على مبدأ

الفردية هذا، فيضطر للإبقاء على ذاته وعلى استمراريته لتقديم ضحايا لا حصر لأعـدادها. وإلى ذلك أضيف، بما أن كلية المجتمع لا تحافظ على بقائها من خلال التماسك في موضـوع إجتماعي كلي، بل من خلال تصارع مصالح الناس، فقد يحدث أن تبرز لحـظة تطغى فيهـا اللاعقلانية على عقلانية مجتمع التبادل مما يهدد المجتمع بالتفجير من أسسه.

وإذا أردتم اختبار ما معنى «جدل عصر التنوير» بمعنى واقعي، فإني أردكم بـالتأكيـد لهذه اللحظة. وهنا لا بد من الذهاب خطوة أخرى وفتح أفق مشكلة جديدة. ألا يسـير الاطراد في الاندماج والتأقلم في المجتمع ـ كظاهرة مرئية ـ مع نزعات تفتته في بعض الـطبقات، أي إلى تفتت بالمعنى الذي تظل فيه السيرورات الاجتماعية رغم التحامها، في حالة عدم رضى، وذلك لنموها وسط ظروف مصلحية متباعدة ومتناقضة، عوض أن تحافظ على حيـاد نسبي، كما حافظت على ذلك في مرحلة تطور اجتماعية سابقة.

وباعتقادي أن ذلك سرعان ما يبرز في مواقف اجتماعية معينة، كما في المجتمع الفـاشستي مثلاً. فقد أظهر البحاثة **فرانس نيومان** (Franz Neumann)، الـذي قدم لنـا أفضل دراسـة ممكنـة عن الفاشيـة، أن الاندمـاج الفاشي ليس إلاَّ سـطحياً، فتحت غـطاء الدولـة الرقيق جداً، تستعر معارك التجمعات الاجتـماعية المختلفـة بقوة وعصبيـة. عن إمكانيـة نقل شيء من هذا القبيل إلى المجتمعات السلمية، المجتمعات البرجوازية المتأخرة، أو إذا كان هنالك من شبه بينه وبـين ما يجـري في ما نشـير إليه تحت اسم التعـددية، إذا كـان في ذلك بعض الميـول نحو التفكـك، فهذا مـا لا أستطيـع أن أحسم الجدال فيـه. إلاَّ أنه لا بـد من لفت أنظاركم إلى ذلك. علماً أني أميل شخصياً إلى تغليب هـذه الميول، وللسبب البسيط التـالي: ذلك أنني أعتقد أن هذه التعددية ـ التي يحكى عنها بكـثرة ـ إنما هي تعـددية ايـديولـوجية، هذا يعني أن تواجـد هذه القـوى إلى جانب بعضهـا بعضاً، إنمـا هي باعتقـادي، وبالـواقع محددة أساساً بالنظام الاجتماعي المسيطر الذي نحيا وسطه.

إلاَّ أن ثمة أصوات تتعالى ضد مفهـوم المجتمع، مـدعية أنـه مفهوم مـا ورائي. ولحسن الحظ أن لا تتهم النظريات النقدية الآن بالإفساد أو بالعدائية كما كـانت الحالـة سابقـاً، بل أن يقـال بشـأنها وبوحـيٍ من التعليم الايـديـولـوجي، إنها لم تسـايـر التـطور، أو إنها من المـاورائيات المتخلفـة، إنها نظريـة تتعلـق بـالماهيـات، أو كما اتهمت أنـا سابقـاً، نـوع من اللاهوت.

أن يكون لهذه النظريات التي تسعى لتبرير وجهـة النظر هـذه أو تلك من أهمية، فـذلك يعطي نظرة عـن الوضع الاجتماعي ككل. إن إمكانيـة أن نتفهم المعطيـات الاجتماعيـة بدل أن نتقبلها، فذلك يعود إلى ما للعقل من قـوة، وقد كـثرت هذه الإمكـانية لـدرجة لا يمكن بعدها الاتيان بأحكام رجعية، وأن ما من تَخَلُّف لا يمكن أن يبرر ذاته، إلاَّ بكلام يوازي ما

هو متقدم، وهذا يحدث عامة حسب الطريقة التالية: إن التيارات الوضعية التي تتوقف عند ما هو معطى، تعتبر نفسها المعنية بالتقدم، ذلك أن الإمكانيات التي تشير إلى ما هو أبعد من ذلك شيء خرافي، ذلك نظراً لما للمواقف التي تسيطر على الناس من قوة لا حدَّ لها، هذا هو الواقع - إذا صح القول - الذي يربط بهذا النوع من رسيّمات التفكير جزءاً من الحقيقة.

وإذا تأمّلتم مدى القسوة في هذا النوع من الحجج، أي في اعتبار هذا الفكر، الذي اعتبر سابقاً فكراً طوباوياً، أو نقيضاً لما هو قائم. والذي ينظر إليه الآن كشيء بالٍ أو متخلف أو كإيمان بالخرافات، عندها ستقابلون ذلك، ربما، بشيء من الحذر.

إن رسيمة الاحتجاج التي تقدم ضد «نظرية المجتمع النقدية» هي ببساطة المثالية: لقد تغافل الفكر الماورائي، المقابل نقدي بشكل أساسي عن مفهوم الماهية، لقد اشتغل على موضوع التناقض بين الماهية والظاهرة، وهذا ما أنهاه عصر التنوير. الآن، تتعامل النظرية النقدية مع مفهوم الماهية - وقد أخذ ماركس ذلك عن هيغل - والنتيجة أن الفكر النقدي قد تخلف إلى ما قبل عصر التنوير.

إلاَّ أني آمل أن أكون قد أوضحت بما فيه الكفاية ما أعني بمفهوم الماهية أو اللاماهية. وبالتأكيد لا يتعلق الأمر هنا بنوع من الحبك الخيالي الوهمي، بل بنوع من مقولة وسيطة، دونها لا تكون الوقائع أو ما يسمى بالوقائع ما هي عليه. وباعتقادي، أنه من أجل تفهم الاندماج والتأقلم وما أحاضر فيه هنا، إنما يتعلق بتفهم هذا النوع من الحجج وعلى الطالب بذاته استخلاص النتائج.

ما أريده رغم ذلك، وبعد إصراري على مسألة الوساطة بين الواقعة والمفهوم، الوساطة بين الحدث الاجتماعي والمجتمع، هو الإشارة فعلياً - وهذا ما يقتضيه البحث التجريبي في المجتمع - إلى أنه حتى لو انطلقنا من الواقعة المنفردة، فنحن ملزمون بالوصول إلى أمثال هذه التحديدات التي حاولت معكم تبيانها.

فكّروا مثلاً بالأحداث التي كانت برلين مسرحاً لها، حين تظاهر الطلاب بعد محاولة اغتيال **رودي دوتشكي**. فلو أردنا مثلاً رد هذه الأحداث للعلاقات المحلية، للموقع الخاص المميّز لبرلين، عندها قد يجوز مثلاً إيضاحها بأنها جرت في برلين ولأول مرة، وأنها لم تظهر في أيِّ مكان آخر بهذا الشكل من التطرف. مع أن مسألة إيضاح لماذا يظهر أيُّ شيء في أيِّ مكان، وليس في مكان محدد، مسألة لا قرار لها من الناحية المعرفية أو العلمية. إن في إقامة الدليل على وجود حجم سلبي في علم الاجتماع، أي إقامة الدليل على عدم وقوع ظاهرة توجب انتظارها، شيئاً من الالزام البالغ. وبعد، فهذا إذا صح القول، المحك لكل الفكر النظري في مجال العلوم الاجتماعية. ذلك أن بالاستطاعة إيضاح كل شيء بعد

وقوعه، أما التنبؤ بحدوث واقعة إجتماعية ـ حتى بأبسط أشكالها ـ والقول إنها ستحدث هنا لا في أي مكان آخر فهذا ما فشل على الدوام. قد يمكن بالكاد تصوُّر وقوع شيء ما بشكل ما قبلي. فقد كان من جهة أولى أن تحدث الاضطرابات الخطيرة، كالأحداث المنظمة التي حصلت في مدينة أخرى، في مدينة تسيطر عليها الأجواء الرجعية لا في برلين، مع ما فيها من كثافة عمالية ومع سمعتها كمدينة تقدمية. ترون إذاً لماذا حصل كل ذلك في برلين، أمَّا سلفاً فمن المستحيل تقريباً توقع ذلك أو فهم إمكانية حصوله.

أشير إلى ذلك، لرغبتي في إظهار كيف يفتقد مفهوم التنبؤ في علم الاجتماع كل مبرر له، هذا المفهوم الذي يلعب في المدرسة الوضعية دوراً بالغ الأهمية. وباعتقادي، وإن كنت غير متيقن من ذلك، أن غرض علم الاجتماع لا يتمثل في إصدار التنبؤات، ذلك لما لهذه من ميل إلى الغرق في الممارسة، ولأن هذه التنبؤات ستحيل علم الاجتماع إلى ما يسمى بواجبات دورية. وإذا كانت النظرية قد وصلت حداً لا يرجى منه فائدة، بحيث لا تقرب المشكلة برؤيتها لها مسبقاً، فذلك بالفعل مجال نقد يوجه لهذه النظرية. ففي اعتقادي أن من واجب النظرية النقدية في المجتمع، أن تأخذ في حسابها بعض العناصر التنبؤية، على أن تطهر ذلك من ارتباطها المحدود بالممارسة.

كذلك أريد العودة للمثل الذي قدمنا. ـ ولا بد لي هنا من استطراد بسيط: إذا حدث واخترت مثلاً ما، فذلك سيثير وبحق بالنسبة لمن يولي الجدل منكم أهمية قصوى، باعتبار أنه لا يجوز لي استعمال هذه المقولة من الأمثال، إلَّا أنه ليس في مقدوري أن أتوقف هنا عند الموقف من المدارس الجدلية. ثم أني اعتقد أن تطعيم التقديم النظري ببعض الأمثال ضروري جداً، كيما يتفهم كل فرد منكم ما عليه أن يتصوَّر. وأنا بدوري أحاول قدر الإمكان أن أختار أمثلة لا أتوخى منها البرهنة على أية واقعة علمية أو منطقية، بل الأمثلة التي تتعلق كلياً بالمشكلات التي نعالج، بخاصة نظرية المجتمع. باستطاعتكم تقديم كل الأسباب المحلية وكل الميزات الخاصة للإجابة عن السؤال: لماذا وقعت هذه الأحداث في برلين دون سواها. وباستطاعتكم أيضاً تقديم الحجج المضادة أو المسببات المعاكسة، وفيما لو فكرتم ببعض المؤشرات، وبالضبط بالتحريض الشديد الذي تولته صحافة **شبرنجر** وعلى مدى طويل ضد الطلاب. فلو لم يقابل هذا التحريض بنوع من قبول المستسلمين له، لما كان له أبداً هذا الأثر الفعال. فقد أضاف المجتمع المعاصر إلى جملة خواصه خاصة جديدة، وهذه تتعلق بتحويل المعلومات ـ هذا ينطبق على ما يُعرف بصحافة الشارع ـ إلى مادة استهلاكية، وهذا يعني أن تؤمن المعلومات لمن تقدم إليهم شيئاً من اللذة أو المتعة. نتيجة لذلك ودون ما ضغط للنزعة المعادية للثقافة، وبشكل خاص الضغينة ضد أشخاص لم يدخلوا بعد ضمن قوانين سيرورات العمل ـ كما هي الحال بالنسبة للطلاب مثلاً ـ لما

أمكن لهذا التحريض، الذي لا يمكن فصله عن الدوافع التجارية، أن يأخذ الشكل الـذي أخذه.

ربما أمكن هنا التوصل إلى تلازم يتخطى سطحية التحـريض الصحفي إلى عقدة منـاوئة للعقلنة. والذي يتعلّق في نهاية الأمر بـالفصل التـام بين العمـل الذهني والعمـل اليدوي، والذي بفضلٍ تعمية اجتماعية لا يتوجه نحو الأسباب الفعلية بـل ضد من يستفيـد من ذلك فعلاً أو فرضاً.

ولن أفوت الفرصة قبل أن أشير إلى خطأ التصوُّرات السائـدة بين أوسـاط الشعب حول وضـع الطلاب المـادي المميز، حتى وصـل بهم الأمر إلى حـد تصويـر ذلك بشكـل خرافي. وليس من السيء بالطبـع الاحتجاج ضـد مثل هـذه الأمور، والأحكـام التي تقول إن عـدم رضى الطلاب إنما يعود لحسن وضعهم، حتى لو أمكن الاستشهاد على ذلك بأمثلة حسيـة. وباعتقادي أيضاً أن رفض الكليشهات، ومنهـا ما يقـال عن النعيم الذي يعيشـه الطلاب، وامتلاكهم السيارات... الخ. لا بد وأن يحمـل شيئاً، ولـو قليلاً ضـد هذه الضغينـة التي تكلمت عنها.

ما أريده بعد ذلك ليس التقليل من الأسباب الخاصة، أو ما تمتاز به برلين كمدينـة، بل أن أنبهكم إلى أن مثل هذه الأحداث العينية ربما كانت كذلك توهّماً فقط. قـد يكون بينكم من يعتقد أنه قد قضى على السحر حين يستعمل كلمة «عيني». وهنا تذكرني القصة المحزنة التي تروى عن الحكم النازي. ذلك حين يتم اعتقال فردٍ ما ولدوافع سياسية، وإظهاراً منـه لحسن نياته فغالباً ما يلصق بالمتهم تهمة الشيوعية، وخاصة في كل مرة يرى فيهـا المتهم وقد استعمل عبارة «موضوعي».

وإذا عنَّ لكم التعـرف على الـدور الذي يلعبـه مفهـوم «المـوضـوعي» في علم الاجتـماع الوضعي، الخالي من أية قيمة، عندها ستكـوِّنون صـورة عما لحق بهـذا المفهوم من عنـاصر انفعالية. ربما كان السبب في ذلك عائداً لما يسيطر على عالمنا من قوانين مجردة. ولأن العلاقة بين إنسان وآخر صارت مجردة، إلى حد صار معه الموضوعي إيطوبياً، حتى ليعتقد حين يشار إلى الموضوعي، إلى ما هو هنـا والآن، أن ذلك قـد صار فعـلاً في الجيب كما يقـال، بغض النظر عن كون هـذا الموضـوعي، أي هذه الـوقائـع هي التعبير عن عـلاقة النـظام المجردة بالعلاقـة التي حاولت أن أبينهـا لدى بحثي مفهـوم المجتمع. ذلـك يعني أننا منقـادون دائماً وبسرعـة إلى ذلك المفهـوم للترابط الاجتماعي، هـذا الذي لم تمنعـه قواعـد لعب الـوضعيـة العلمية، بل لقد صفعت مفهوم الوضعية في الوجه.

فإذا ما أردنا على سبيل التقريب بحث الجـو السائـد في الشركات، ـ وهـذا بالـطبع أمـر مبرر في مجال البحث في العمل الصناعي ـ لتبيـنّ لنا بسرعـة أن التجارب تبقى قـاصرة عن

إظهار أثر الجو السائد في المعمل على الأحوال في العمل. بالطبع هناك تمايز وفروق بين مصنع وآخر، إلّا أن الافتراضات الأساسية إنما تعود إلى اتفاقيات الأجور، وهذه إلى الحلول الوسط بين أصحاب العمل ونقابات العمال، وهذه بدورها إلى علاقات القوة وبالتالي إلى المشاكل البنيوية للمجتمع بالذات.

ما أعنيه بذلك، وبعد الذي حاولته في أن أجعل مفهوم المجتمع مفهوماً نظرياً مستقصىً من الوقائع ـ أن لا تفترضوا وجود قطيعة كاملة بين هذه الوحدات، بل أن تتفهموا أنه لا يمكن فهم حقيقة المجتمع من خلال ظاهرة مفردة، بل لا بد من إيضاح كافة الظاهرات التي تساعد في تكون بنية المجتمع. وهنا لا بد لي من لفت انتباهكم إلى أمر يتوضح فيه ما نقول: فحين نوجه النقد من ضمن النظام الاجتماعي القائم، وبناء على هذا النقد نتقدم باقتراحات نتوخى منها الاصلاح بشكل أساسي، فإن هذه الاقتراحات لا بد وأن تصطدم بحدٍ قد لا نعي أبعاده إذا ما انطلقنا كلياً من اللحظات النقدية المفردة، وتفهمه لا يتم إلّا بتفهم ما يفرض سلفاً. لذلك سأضرب مثلاً اخترته في مجال الثقافة السياسية. فحين نتهم الثقافة السياسية بعدم التأثير، كما أظهرت دراسات تتناول هذه النقاط، فلا بد أن نكتشف أن معالجة العلاقات السياسية، والقوانين الأساسية قوام الأحزاب وما يسمى بالتعددية، وموقف أصحاب العمل من النقابات وما شابه ذلك من مسائل إن كانت معالجة شكلية. وأن الخلفيات الاجتماعية، أي بحث القوة الفعلية والمسيطرة على وسائل الانتاج والتي تقف خلف مجمل هذه الظواهر، فهذا ما لم يؤخذ بعين بالاعتبار إطلاقاً. وإذا ذهبنا في البحث إلى ما هو أبعد من ذلك، لوجدنا أن ديمقراطيتنا، ديمقراطيتنا الشكلية هذه، تفرض أن يتم التوجيه تبعاً لها. فالحديد الحامي لا يمكن لمسه. يفهم من ذلك أن لا تمس المسائل التي تتعرض للمواقف الحزبية، وهذا التضييق يمنع من البداية معالجة المسائل البنيوية التي تمس الثقافة السياسية. هذا يعني أن يحسب المعلم الذي، بدل أن يوضح لطلابه معنى الشراكة الاجتماعية وحسب، إنما يتناول التناقضات التي تكمن خلفها، أن يحسب حساب الأهل المذعورين الذين سيمطرون المسؤولين عن المدرسة بالرسائل شاكين هذا المعلم لسوء استخدامه، أو لاستغلاله درس السياسة في الدعاية لحزب من الأحزاب. وبالنتيجة لن يتجرأ هذا المعلم أو ذاك من إبداء موقف سياسي، وستتخذ أيضاً كافة الاجراءات كي لا يتم شيء من هذا القبيل.

باعتقادي، أن هذه الظاهرات قد أوضحت لكم بما فيه الكفاية، أن مفهوم المجتمع ليس واقعة، إنما هو رغم ذلك حقيقة بكل ما للكلمة من معنى. وباعتقادي أيضاً أن هذا الشيء الذي ليس واقعة هو الذي لا يمكن لمسه لمس اليد، ليس شيئاً بسيطاً وإنما هو حقيقة فعلية تلعب دوراً أكبر في التأثير على حياة الانسان، مما تلعبه الحقيقة العينية التي نجد أنفسنا

تجاهها. وهنا يطيب لي أن أذكِّر مجدداً بمقولة دركهايم، أن أذكِّر بلحظة المقاومة حيث لا يمكن معها الاستمرار، حيث يتوجب الانخراط في الجماعة المتماسكة أو ضرب الرأس بالحائط. وهذه هي بأيِّ حال الطريقة التي يمكن معها الانطلاق من الداخل، أي التعالي عما يسمى بالواقع، إلى ما يتيحه لنا من مفاهيم ميتافيزيقية.

* * *

V

علم الاجتماع العام ـ علم الاجتماع الخاص

من الملاحظ أن ثمة فرقاً واضحاً بين ما نسميه «بعلم الاجتماع العام» و«علم الاجتماع الخاص»، ولا شكّ أن من وصل مرحلة الإجازة في دراساته الاجتماعية قد أدرك ماهية هذه الفوارق، والتي قبل أن أخوض فيها، سأحاول تقديم بعض المعلومات الأولية أو المبدئية بصددها. وهذا أمر لا بد منه في كل تقديم.

إن لهذا التقسيم أول الأمر، دلالته العملية. وهذه تتناول بادىء ذي بدء المسائل النظرية، مسائل علم الاجتماع الأساسية، إلى جانب النواحي التي تتعلق بالمضمون، والتي تتعلق في جزء منها، بالفنون والمهارات التي على علم الاجتماع تحصيلها بالمعنى العملي، أي بمعنى القابلية على استعمالها. بذلك تبرز الميزة المزدوجة لعلم الاجتماع، كما يحصل في العادة لدى التطرق للفروقات التي تثير أكثر من تساؤل، وهذا ما حاولت إبرازه حتى الآن. أي الفروقات بين مقتضيات الظروف العملية، بمعنى طريقة العمل الاجتماعي النافع، هذا من جهة، ومن الجهة الأخرى وجهات النظر الضرورية التي يحويها هذا الشكل الكلي. علينا أن لا ننسى أن علم الاجتماع لا يشكل بناءً نظرياً مقفلاً ـ كما كان الأمر بالنسبة للفهم التقليدي لعلوم كالقضاء والطب مثلاً ـ بل هو مزيج من علوم مختلفة، تطورت بشكل تدريجي، رغم أنها من مصادر تاريخية مختلفة بالأساس. إن المجال الكامل لما نسميه الآن بالبحث الاجتماعي التجريبي إنما نجده في ما يردده معهد الأبحاث الاجتماعية بخصوص علوم الدولة. وقد تكامل هذا المركب بأبحاث امتدت من الماركنتيلية في القرن الثامن عشر، وذلك حين تم ولأول مرة، إبداء وجهات نظر تتعلق بتوجيه الاقتصاد والادارة، مما يتطلب الإحاطة بكل الحاجات الممكنة، بكل ما يتمناه الشعب وبكل العلاقات البنيوية السائدة. ومن جهة أخرى نجد أن لما يعرف بعلم الاجتماع النظري أصلاً آخراً، وهو الفلسفة. إن

لهذه التسمية والتي لا يتجاوز عمرها المائة السنة، وهي ترقى لأوغست كونت كما نعلم، ناحية تعسفية. إذ باستطاعتنا القول، إنه لم تخل الفلسفات الكبيرة بمجملها من الاهتمام بالمسائل الاجتماعية بشكل من الأشكال. ونحن ندرك من استعراضنا لتاريخ الفلسفة أن ثمة علوم كالمنطق أو نظريات المعرفة إنما كانت تشكل لتسهِّل الإلمام بالأخلاق. وبالتالي بما يتعلق بالمجتمع من نظريات تُلحق عامة بالمسائل الأخلاقية. ذلك أن الأخلاق قد ارتبطت على الدوام بسلوك البشر، بسلوكهم السوي، بسلوكهم الاجتماعي، بسلوكهم تجاه بعضهم بعضاً. هذا برغم الاكتشاف المتأخر نسبياً بل والمفاجىء، لكون علاقات الناس بعضهم ببعض، إنما ترتبط بمفهوم قضائي كالعدالة، ذلك أن العدالة بمعنى عدالة الدستور لا تتأثر إطلاقاً بالأخلاق الخاصة. وهكذا يمكن اعتبار علم الاجتماع علماً قديماً. وما العلم الجديد الذي بدأ مع سان سيمون وكونت إلا سيرورة تحررية، بدأت مع هذا الأخير كما نعلم. وذلك لتكوِّن علماً خاصاً إلى جانب العلوم الأخرى. والآن، هل نعتبر أن ما تم كان لصالح هذا العلم الجديد أم **لطالحه**؟ إنها مسألة سأحاول تأجيل الإجابة عنها.

عدا ذلك لا بدَّ من طرح السؤال هنا حول مدى اعتبار علم الاجتماع النظري فلسفة، ذلك أن أوائل المفكرين الاجتماعيين، بخاصة سان سيمون وأوغست كونت، والذين نطلق عليهم اسم علماء اجتماع، قد أبدوا تحفظاً كاملاً تجاه الفلسفة، أو ما كان يعرف تقليدياً بالماورائيات. لقد كان اتجاههم منذ البداية مناهضاً للفلسفة، وذلك لأسباب اجتماعية بالطبع. لقد حاول هؤلاء المفكرون، إن لأسباب دعائية أو بسبب دفاعهم عن المجتمع البرجوازي، أن يصبغوا كل عمل فكري بطابع المنفعة الاجتماعية، أو بطابع العمل المنتج كما قيل لاحقاً. لقد هاجموا، باعتبارهم من منتقدي الايديولوجيات، جميع الناس الذين يقومون بعمل غير نافع. لذا هاجموا أول الأمر المحامين الذين اعتبروهم بمثابة الطفيليين، ومن ثم هاجموا الفلاسفة معتبرين أياهم كالصافرين في الريح الذين لم تستفد الانسانية منهم بشيء إطلاقاً. في هذا الرفض لما لا يعتبر نافعاً اجتماعياً، أي لما لم يثبت جدواه مباشرة في سيرورة حياة المجتمع، وفي الإصرار على هذا النوع من الحياة العملية، وجدت الفلسفة الوضعية أساساً لها. ومما لا شك فيه أن البحث في الأصول الاجتماعية للوضعية عمل يستحق كل الاهتمام، وذلك يتم بالطبع من خلال التقويم السلبي لنتائج كل عمل اجتماعي غير مجدٍ. أمّا الآن، فإن الوضعية لم تعد كما كانت ببراءة الأيام الأولى التي أوجدتها، ولم تعد تبيح لنا بمثل هذه الأمور. ومع ذلك فأنا أبدي ارتيابي بتغير أمور كثيرة في مثل هذه الدوافع المشار إليها.

لا بد أن أشير هنا، فيما يخص نمط دراسة علم الاجتماع، أنه برغم التقسيم الميكانيكي لمراحل دراسة هذا العلم، فلا بد من دراسة العلوم النظرية الأخرى، وذلك من أجل المصلحة العملية أيضاً، إذ إن مفهوماً نظرياً يعتبر النظرية أمراً مجرداً إزاء النواحي

الاجتماعية، هو مفهوم يثير العديد من الاشكالات. ومما يجدر بي إضافته هنا، بناءً لتجاربي مع طلاب العلوم الاجتماعية، خاصة من وصل منهم مرحلة ما قبل التحضير لدبلوم دراساتهم، هو التذكير، بل التحذير من إمكانية الإساءة إلى العلم الذي ترغبون تحصيله حين تسعون إلى تقسيمه إلى ما يسمى مواد، أو أجزاء علم الاجتماع، وحين لا يظل التركيز مستمراً على المواضيع الكبرى، على ما اعتبرناه سابقاً بمثابة استخراج مجتمع (معين) بواسطة المبادىء العالمية لكل ما هو اجتماعي.

لقد صادف وامتحنت مؤخراً سيدة شابة اشتغلت بجد ونشاط على ما يعرف بالجماعات (أو المجموعات) الصغيرة. وقد اهتمت بالجانب العملي لنشاط هذه المجموعات واكتسبت بالواقع معرفة غزيرة بهذا الخصوص. إلَّا أني تجاوزت موضوعها وسألتها عن دلالة المجموعة الصغيرة في إطار علم الاجتماع الصناعي. وقد اعترفت خلال النقاش أن انتاجية العمل تزداد تبعاً لتماسك الجماعة الصغيرة غير الرسمي، لا تبعاً لتماسكها العضوي. يفهم من ذلك أن في التنظيم الاجتماعي القائم على أسس عقلية متماسكة أيضاً قطاعات أخرى غير معقلنة، وبالتحديد مثل هذه العلاقات بين المجموعات المختلفة، ثم إن حاجة المجتمع الذي يبدو عقلياً، وهو ليس بالضرورة كذلك، في الحفاظ على ذاته لمثل هذه القطاعات، واقعة مهمة ومثيرة خاصة بالنسبة للتنظير الاجتماعي.

بعد أن بدت لي ملاحظات هذه السيدة حول سوسيولوجية الجماعات الصغيرة على درجة من الأهمية بادرتها بالسؤال، ما إذا كان علم الاجتماع شيئاً آخراً يتعدّى سوسيولوجية هذه الجماعات؟ على ذلك أجابت: «نعم، يوجد معالجات من هذا النوع، كيف يمكن للعلاقات الاجتماعية أن تتشكل بشكل أكثر تناسباً، مثلاً تاريخ العقائد». إن في بساطة هذا التعبير يقوم الدليل على خيانته لما يريد أن يعبر عنه. لقد حاولت تلك السيدة على ما يبدو أن تجيب على كل الاشكالات التي يطرحها علم الاجتماع بالغرف من تاريخ العقائد. صحيح أن ذلك لم يظهر بكل وضوح، ولكنه كان كامناً وراء كل إجاباتها. إذاً، ثمة ديناصور يرتبط بتاريخ علم الاجتماع ويحاول الاهتمام «بتجهيز المجتمع بشكل أكثر تناسباً» كما لو كان الأمر عبارة عن علاقة أبوية، أي كما لو كان التجهيز آتياً من فوق. كل ذلك دون أن يدخل في ذهن تلك الشابة ما إذا كان علم الاجتماع شيئاً أكثر أهمية، شيئاً له علاقته الوثيقة بالمعارك الاجتماعية بالذات. ولم أستطع بنهاية الأمر إقناعها بعلاقة وظيفة هذه الجماعات الصغيرة، باعتبارها لاحقاً غير معقلنة، أو لنقل نقطة اعتراض غير معقلنة، بعالم العمل المعقلن إلَّا بصعوبة. وأبادر كذلك للقول إني لم أستطع جرها لتقصّي العلاقات التي تربط بين مختلف هذه المسائل الجزئية. أقول بعد ذلك ولأهدىء من روعكم، إن تلك السيدة الشابة قد فازت بالامتحان. إلَّا أني أعتقد أن ما يمكن استخلاصه من هذه الظاهرة إنما يتجلى فيما يلي: إن الاهتمام بالمسائل المفيدة للمجتمع وحسب، والتخلي عن البعد النظري، كل ذلك

سيؤدي حتماً إلى ضيق الأفق، وإلى حصر للوظيفة التي علـى علم الاجتماع أن يؤديهـا الآن، والتي سميتها بوظيفـة علم الاجتماع التعليميـة. وحين أحـاول أنا أن أحـاضر بهذا الشكـل النظري فعلى أمل أن يبدو ذلك بالنسبة لكم كما لو كان شيئـاً بديهيـاً. ولكن حين استرجع بالذاكرة ما يجري في الامتحانات، يتأكد لي أن ما يعتبر بديهياً ليس كذلك بالواقع. إننا نجد في هـذا التفصيل لمثـلِ هذه الفـروع العلمية المنفصلة، ومنهـا دراسة الجـماعات الصغـيرة أو الإرشاد الاجتماعي مثلاً، ثمة نزعة تتعلّق بالتغيُّرات الاجتماعية والانتروبولوجية وقـد أشرت مراراً لمثل هذا التوجه، حتى أن مدرسة فرانكفـورت قد أولتـه عنايتهـا وقد أفـردت لذلـك دراسات خاصة.

يهتمّ الناس، في الأغلب بالمواقف التي تساهم في الإبقاء على ذواتهم. وهـذا يتطابق مـع العبارة الرائعـة التي أوجدهـا المحلِّل النفساني نـورنمبرغ (Nurnberg): نقـطة ضعف ـ الأنا (Ich-Schwäche). أي أن الناس في تكيفهم مع/ أو في ردود فعلهم على المواقف المختلفة، إنما ينطلقون من شيء ثابت فيهم، لا من «أنا» تتغير من موقف إلى موقف آخر. ثم إن هذه الأنا ـ الضعيفة هي بـالفعل واقعـة تتعلق بمشاكـل تتماهى مـع الطفـولة، أي أن لهـا أصولاً نفسية عميقة. ولكنها من هذه الناحية ليست موضع اهتمامنا الآني. ومع ذلك يمكننـا القول إن هذه الأنا قد صارت في مجتمعاتنا الحالية بـالنسبة للعـديد من النـاس بمثابـة عبء ثقيل، وببساطة حين يتم التفكير بهذه الطريقة، ومهما يكن تفكيراً متماسكاً وسليماً فهـو لن يخلو من النواحي السلبية، أو يكون كما يقول المواطن العادي «التفكير بأفكار حمقاء صغيرة». وبذلك تتحقق حكمة قديمـة يرددهـا سكان بـرلين «لقـد فكرتَ جيـداً إلاَّ أنك غبي». وممـا تجـدر الإشارة إليه أن الاصلاحات الجامعية، وهذه مسألة تهمكم بحق، يجب أن نولي هذه الأمور عنـاية فـائقة، ربمـا أكثر ممـا يُخيِّل إليكم. وأريـد هنا أن ألفت الانتبـاه أيضاً إلى مـا في هذه الاصلاحات من دوافع يناقض بعضها بعضاً، وهذا ما لا يخفى على البعض منكم. سأشـير فقط إلى دافعين اثنين وهما يتفقان كلياً مع هذه الثنائيـة التي حدثتكم عنهـا اليوم. إن الأمـر يتعلّق من جهة بالحركة التحررية التي تريد الوصول إلى عدم وقوع الأفكار أسيرة متـطلبات التكيف كما يفرضها المجتمع وكما تديـرها حضـارة المجتمع الصنـاعي، وذلك بهـدف تنمية المقدرة على تعزيز ملكة الحكم. تتعدى هذه التلميحات أوضاع الجامعة باعتبارها مؤسسـة، لتصبح نقداً للمجتمع الذي، بقدر ما يعيش الناس فيه ويندمجون بـه، يصبح مجتمعـاً ينال من إمكانيات أفراده كأفراد. ذلك أن ما يسعد شخصاً مثلي، وقـد تقدم بـالسن، هو ذلـك الرفض لمثالية هكسلي، أو اورويل التي لم تثبت جدواهـا، فمن المستحيل أن يعيش الانسـان في جهنم ويعتبرها سماءً. إن في ذلك أملاً لا يمكن وصفه. وهنا أسمح لنفسي بالقول إني قد عالجت هذه النقاط، بخاصة مشكلة التكيّف، التي تبدو كذلك وهي بالواقـع محض خيال، والتي لا بد لها أن تنفجر، لقد عالجت ذلك منذ أكثر من 20 عاماً في دراسة لي عن هكسـلي.

أمّا النزعة الثانية الواضحة في هذا النحـو باتجـاه الاصلاح الجـامعي فتتمثل في تلك الـرغبة التي تتعلق بالذهنية. أو لنقل بالتجهيز العقلي للجامعة، بما أسماه **هوركهايمر** بحق بـ «العقل الأداتي»، والذي وجه إليه الانتقاد لكونه كذلك.

إن هذه المسألة هي بالواقع جوهر الاصلاح الجامعي، خاصّة بعد أن تحولت الجامعة إلى مؤسسة تصنع الرجال وتحـولهم إلى بضاعـة ليس لهم إلاّ قوة عملهم، التي يحسنـون بيعها، وهذا ما يتم بـالطبـع على حسـاب الحركـة الاستقلاليـة التي تعتبرونها مثـالاً لكم في توجيـه رغباتكم بالإصلاح الجامعي. وإذا سمحتم لي دون أن يكـون في ذلك انتقـاصاً لحـريتكم، والتي لكم كامل الحق بها، فإني أود هنـا أن أوجه لكم نصيحـة تتعلق بهذه الميـزة المزدوجـة التي ترتبط بهذه الأمور التي تتعلق بالإصلاح الجامعي. وسأذهب أبعد ممـا تتصوّرون لأقـول إن تلك الاقتراحات الشهيرة والتي تتناول المجـالس العلمية، والتي مهـما حاولتم إثـارتها من خلال الأسئلة العملية كالعلاقات السيئة بين الإمكانيات البشرية للجامعة وعلاقة ذلك بعدد الطلاب المتزايد، فكل ذلك إنما يعود إلى الرغبة في تحميل أوالية التكيف ما أمكن، في حين أن اللازم هو مقاومة هذه الرغبـة. وهذه هي بـالضبط الميزة المـزدوجة التي أشرت إليهـا في معرض تناولي لمشاكل علم الاجتماع، مسألـة الفائـدة الاجتماعيـة النظريـة من جهة ومسـألة الإفادة من الفروع المادية من جهة أخرى.

أنصحكم إذاً، ودون أن أثـير غضبكم، أن تفكروا مجـدداً بهـذه الازدواجيـة، إن صـح التعبير، في قلب الحركة الطلابيـة، فحين يكـون الأمر مصدراً لعدم الـرضى فلا نتـوقع أن يكـون الجميع راضيـاً؛ وهكـذا يتشعب النقـد، فمن راءٍ أن الجـامعـة لا تقـوم بـوظيفتهـا باعتبارها مصنعاً، على الشكل الأكمل، ومن راءٍ أنها تحولت بالفعل إلى مصنع وليس أكثر، ولهذا يجب التحرك ضدها. وفي انتقـاد الجامعـة لا بد إذاً من النـظر إلى هاتـين الناحيتـين، مقابلتهما ببعضهما بعضاً وتحديد العلاقة ما بينهما. أمّا ما هو موقفي منهما، فذلـك ما لن أدلي به. بعد هذا الاستطراد أعود للبحث في المسائل النظرية في علم الاجتماع إلى جانب المسائل الخاصة بهذا العلم أو المرتبـطة به. فحـين يصل دارس علم الاجتـماع إلى الجامعـة سيكون بمقـدوره تصوُّر مـا عليه الاهتـمام به من سعـة العلوم الاجتماعيـة التي يتوجّب دراستهـا إلى جانب الفروع الأخرى ذات العلاقة بهذا العلم، والتي يصعب عليه تأطيرها منطقياً ضمنه، من مثل دراسة علم الاجتماع العام الذي يعتبر بمثابة تجريد يستخلص من الفروع الأخرى. وقـد لاحظتم دون شـك الاشكاليـة الناتجـة عن العلاقـة بين علم الاجتـماع النظري وعلم الاجتـماع الخاص، أو بـين علم الاجتماع العـام وعلم الاجتماع الخـاص، وهذا مـا حاولت إيضاحه على الأقل لدى معالجة مفهوم المجتمـع، الذي يعتـبر مفهومـاً مجرداً عـاماً، بـل هو يحوي كل الجزئيات الاجتماعيات. إنه مفهوم عام ـ عيني، كما قـال عنه هيغـل، وكما أخـذه ماركس عن هيغل، أي أنه مفهوم تتعلق به كل الأمور الجزئية ولكنه ليس تجريداً لهـا، ومن

شروط وجوده أن تجد كل النواحي الجزئية والعينية مكاناً لها فيه، كما هي تعالج في العادة في ما يعرف بعلم الاجتماع الخاص. وأنتم تتذكرون كذلك، أن على منهج البحث الاجتماعي وعلى علم الاجتماع باعتباره علماً، التوجه مباشرة نحو الغرض، أي المجتمع، لا إلى البحث في وجهات النظر ذات الطابع المنهجي. فعلم الاجتماع النظري ليس كلاً مجرداً إزاء الفروع المختلفة، بل هو يبحث في القوانين التي يخضع لها المجتمع.

لن أقلل بالطبع من قيمة وجهات النظر المقارنة. أو من قيمة بعض التجريدات المقارنة الشائعة في علم الاجتماع. إنما ما أريد التركيز عليه هو التأكيد على عدم صحة الاعتماد كلياً على الطريقة المقارنة. لنأخذ مثلاً حركية القوانين في العالم الرأسمالي، والتي تعتبر قدراً أو عكس ذلك، والتي علينا أن نتعامل معها بالدرجة الأولى. إن حركية القوانين هذه ليست كلاً عاماً يحيط بكل ما يمكن تأطيره من جزئيات، بل هي المحدد القانوني الوحيد والحاسم لكل ما تسيطر عليه.

حول التجريد المقارن وما يمكن أن يحققه لا بدَّ من التقصي والبحث حول ما توصّل إليه هذه الطريقة. وهكذا، فقد أثبت أحد البحاثة الأميركان وجود فارق معين بين سكان الشمال وسكان الجنوب في عدد لا بأس به من البلدان. وذلك يعود لأسباب، منها أن سكان الشمال عادة يسودهم ضمير مهني معين، وهم يهتمون بالصناعة وفي العادة هم أيضاً أغنى وأكثر تقدمية. بينما الجنوب لا يعيش في بحبوحة إذا صح القول، والأوضاع ظلت فيه على حالها ومستوى العيش فيه أقل من المستوى العام.

فحين تسمعون مثل هذا الكلام، وبما أنكم على اطلاع على علم الاجتماع الديني كما لدى «ماكس ڤيبر» مثلاً، فلا بد لكم مباشرة من التفكير بالفارق بين المناطق البروتستانتية والكاثوليكية في المانيا. ومع ذلك فإن هذا الفارق بين شمال وجنوب موجود بالفعل في بلاد لا نجد فيها بروتستانت إلى جانب كاثوليك. كما هو الحال في إيطاليا مثلاً. هذا يعني أن شمال ايطاليا غاية في التصنيع، بينما الجنوب عملياً، جنوب روما بما في ذلك سيسيليا، إنما يشكل مصدر عدم ارتياح. وفي أميركا أيضاً نجد الفارق نفسه. رغم أن الجنوب في قسم منه آهل بفئات تنتمي بشكل عقائدها إلى المذهب البروتستانتي.

يمكننا أيضاً أن نفكر بالمناخ. هذا مع العلم أن شمال ايطاليا إنما يسوده المناخ السائد في جنوب المانيا أو في النمسا مثلاً. ومع ذلك نجد فيه سمات الشمال. أعتقد أن تفسيراً صحيحاً لهذه الظاهرة لم يوضع بعد مع الاعتقاد بإمكانية إيجاد تفسير مقبول مستقبلاً.

ما أردت إثباته هنا هو إثارة حشريتكم، ولأثبت لكم أيضاً أن المقارنات من هذا النوع، والتي تسود علم الانتربولوجيا الثقافية ـ أي المقارنة بين المناطق المصنعة مع بعض التقاليد أو

الممارسات السائدة في جماعات أقل تطوراً ـ كل ذلك سيقودنا إلى مقارنات عجيبة. صحيح أنه يمكن الخروج من ذلك كله باستنتاجات جمة ـ كما يمكن المقارنة بعلم الانام وبالانتربولوجيا ـ إلاّ أنّه لا يمكن أن نجد في هذه المقارنات مفتاحاً للمشاكل. لا يمكننا من مجرد المقارنة بين شعوب متحضرة وبين ممارسات أخرى نجدها لدى بعض البدائيين التأكيد على وجود بنية اجتماعية معينة. بل إننا نستطيع وبوسائل أخرى أن نفسر هذه المفارقات، باعتبارها مظاهر ارتداد لما يعرف بالمجتمعات المتقدمة إلى مراحل سابقة.

ومن جهة أخرى، لا يمكننا تفسير المجتمع الآني ـ طالما أنه ليس كلاً مجرداً ـ لا باعتباره جملة من أجزاء مجتمعية، ولا باعتباره جزءاً بعينه. لقد سمع بعضكم ولا شك بما يعرف بالأطلس الاجتماعي. مثل الأطلس الاجتماعي لمنطقة هسن Hessen (في المانيا)، حيث نجد وبصورة جيدة جملة إشارات إلى مقاطعات ومناطق تغلب عليها تربية الخنازير، وأخرى تقوم على زراعة البطاطا، كما نجد مدناً مثل فرانكفورت وقد قامت شهرتها على التجارة في الأساس، إلاّ أنّها تحوَّلت الآن إلى مركز صناعي هام، وما شابه. فحين تلقون نظرة على أطلس من هذا النوع لمنطقة معينة، أو لألمانيا كلها، ستجدون أن من الفائدة بمكان الاطلاع على المناطق التي تسيطر فيها الزراعة والمناطق الأخرى التي تقوم على الصناعة، ولذلك فائدته بالطبع. إلاّ أنّ مجرّد القيام بعملية جمع لهذه القطاعات المفردة أو بعبارة أوضح لهذه المناطق الجغرافية مع بنيتها الاجتماعية لا يعني القيام بأمر هام، ذلك أن ثمة علاقة وظيفية تسيطر على هذا الكل، ذلك أن المجتمع ليس مجرد إضافة أو تجميع لهذه النواحي إلى بعضها البعض، فالمجتمع عبارة عن كلٍ عينيّ، إنه مفهوم عيني يمكن توثيقه من خلال تبادل العلاقات بين هذه الأجزاء المختلفة، بل وهذا هو الأهم، يجب النظر إلى نمط التحوُّل إلى مجتمعٍ من داخل الوقائع التي لا بد منها لقيام المجتمعات الحاضرة، وإلى القطاعات التي تنشأ سلمياً في داخلها أياً كان وزنها.

* * *

VI

علم الاجتماع، ومفهوم العلم

أشرت في فصول سابقة إلى استحالة تعريف علم الاجتماع باعتباره جملة أو مجموعة من الاستقصاءات الاجتماعية المتفرقة والمنعزلة والتي يمكن التأكد من وجودها عن طريق البحث الجغرافي. يطلق على طريقة البحث هذه ونظراً لتشابه الوصف السوسيولوجي فيها مع الوصف الجغرافي اسم «السوسيوغرافيا». بالإمكان طبعاً اعتبار هذا المنحى الدراسي تفريعاً من علم الاجتماع، بل إننا لنجد له مكانة مرموقة داخل هذا العلم بالذات.

لقد برهنت سابقاً، ومن خلال المثل الذي قدمته عما يعرف بالأطلس الاجتماعي لبلدٍ ما، أنه لا يكفي أن نعرف ما يعمله أو ما يقوم به المواطنون في إقليم محدد لأجل اكتساب قوتهم، في الحكم على البنية الاجتماعية لهذا البلد، ناهيك عن الحكم على البنية الكلية التي تحكم اجتماع بلدٍ ما.

فيما يلي أريد الانطلاق من المثال البسيط الذي قدمته، والتوسع فيه، من خلال حث المطالع على القيام بتجربة فكرية ليعرف بنفسه ما يحصل حين نقوم بجمع ما يعرف بفروع علم الاجتماع الخاص إلى بعضها بعضاً - أي حين نقوم بإضافة الفروع التالية: علم الاجتماع الاقتصادي، علم اجتماع التنظيم، علم اجتماع الدولة، وعلم النفس الاجتماعي. يُخيَّل إليّ مسبقاً وبوضوح كلي أن مثل هذا الجمع لن يكون بيِّناً، ولن يزيدنا علماً بما هو اجتماعي بجوهره. إن ما أمثله بالواقع وما أحاول جاهداً تطويره وإظهاره كتطوُّر في علم الاجتماع ليس بالطبع مفهوماً جسوراً، وليس نظرياً بالتأكيد كما يروج لذلك المناهضين لمدرستنا بشكل عام. فإذا جاز اعتبار العلم مقصوراً على ما كان عقلياً، وعلى جميع المعارف الانضواء ضمنه، فإن هذا بالفعل ما نذهب إلى الأخذ به. كما أني أميل للاعتقاد أن هذه

التجربة، التجربة التي تجعل من العلم نشاطاً عقلياً وحسب، بدل الاكتفاء بنقل الوقائع إنما هي نزعة حديثة بـرزت إلى الوجـود أواسط القرن الثـامن عشر، وقد كـانت بالفعـل بمثابـة تحوّل يوازي مائة وثمانين درجة. فكل ما يبدو حالياً حكراً بهذا العلم، أي كـل ما يبـدو في العلم الاجتماعي علمياً، كان فيما سبق، أي قبل ظهور النظرية العلمية عند فشتـه، أو قبل ظهور العصر الذي وضع فيه هيغل كتابـه عن علم المنطق، كـان ما قبـل علمي، أي مجرد تجميع للوقائع التي اختيرت بشكل نسبي، دون أن يعني ذلك حطاً من قيمتها. أمّا حاليـاً، فإن الجهود منصبة على اعتبار كل علم مقتصراً على ما كان عقليـاً وحسب، أي على اعتبـار كل إلحاح على التأكيد على مفهوم العلم هذا كما لو كان مفهومـاً ما قبـل علمي، أي اعتباره تراجعاً عن العلوم بالمعنى الحصري لهذه الكلمة.

يتبيّن لنا من خـلال ما تقـدم مدى الصعـوبة التي تتمثـل في الأخذ بمثـل هذه المفـاهيم، وبخاصة مفهوم العلم. هذا المفهوم الذي بـدا سهلاً جـداً أول الأمر بمـا يثير من إغـراءات وبمـا يمتلك من ديناميـة تاريخيـة، بحيث يمكننا فهمـه بأشكـال تختلف بـاختـلاف الحقبـات التاريخية التي نتحدث عنها، وسيكشف البحث دونمـا أدنى شك، مـدى السذاجـة الماثلة في الأخذ بمفهوم العلم، هذا المفهوم الشديد التغـير، والذي تعـرض خلال القـرنين المـاضيين لنقدٍ متواصل، بحيث لا يمكننا الآن استخدامه، في دراستنـا الحاضرة، كـما لو كـان أقنومـاً مثبتاً.

يخيَّل إليّ أنه لو كان بالإمكان أخذ كافة النشاطات التي أوردتها، وربطها بعضهـا ببعض وإظهار العلاقة فيما بينها، فإن من الممكن الوصول من خـلال هذه العمليـة إلى استخلاص نتائج ذات قيمة معرفية عالية. لا بد في هذا الإطار من الإشـارة إلى الواقعـة التي لا بد من استخدامها في مجال الأبحاث التجريبية، والتي كـثر استخدامهـا في الفترات المتـأخرة، والتي تفتقـر إلى الآن إلى إيضاح نـظري كافٍ أو متكـامل. فـإذا ما تـذكـرنـا أن البحث في إطـار التراتب الاجتماعي، أي في تقسيم المجتمع إلى جماعات وإلى طبقات، فإنه لا بـد لنا من أن نصادف اتجاهـات جد رجعيـة أو قوميـة متعصبة لـدى بعض الطبقـات، خاصـة في أوساط البرجوازية الصغيرة، كما في بعض الأوساط الفلاحية والزراعية. ولكن مثل هذه التـوجهات تبقى أكثر وضوحاً في أوساط البرجوازية الصغيرة. من ناحية أخرى وإذا ما طبقنا في دراستنا لهذه الظواهـر مبادىء علم النفس الاجتـماعي، فإننـا نجد أنها تثبت بـوضوح، بـالرغم من تحفظنا، أن هذه الاستعدادات غالباً ما تتطابق مع بنيةٍ لها علاقتها المحدودة بدراسة الميـزات والفوارق الشخصية، هذا دون أن نتمكن من التأكيد على وجه العلاقة التي تشير إلى كيفيـة الترابط بين التراتب الاجتماعي وبـين نمط الدراسـة التي يضعها علم النفس الاجتـماعي بين أيـدينا. كـما أننا نصـادف العـديـد من المسـائـل التي تـواجهنـا جـرّاء إقحـام علم النفس

الاجتماعي في النشاطات الأخرى، هنا يتضح لنا مدى الاشكالية التي تواجهنا في إطار الربط بين مسألة نظرية مع ظواهر متناقضة ومنعزلة.

يشهد علم الاجتماع حالياً نزعة مطردة ـ نزعة تجد لها ما يبررها في توجه العلم لاكتساب صيغة رياضية تكون عماده ونقاط ارتكازه ـ تقوم على اعتبار اكتساب الصيغ الرياضية الشكلية بمثابة أداة تُكْسِبُ علم الاجتماع شفاءً كاملاً ومناعة تجنّبه السقوط في فرعٍ من فروعه المنفردة والمتنافرة؛ كما تقول هذه النزعة إن إمكانية خلق لغة رياضية قوامها المعادلات، تغطي كافة المجالات على أن تكون هي وحدها الكفيلة بتحقيق وحدة هذا العلم. ولكن وباعتقادي الشخصي، وبعد ما سبق لي إيضاحه، وبعد كل التفاصيل التي أوردت، فإنني لا أميل لاعتبار هذه الصياغة العلمية الشكلية بمثابة الأداة الشافية، كما أني لا أعتبرها النتاج العقلي الناقص في إطار هذا العلم، ذلك أن هذه الأداة ليست مما يقوم بوصل الظواهر من الداخل، بل إنها تحاول الكشف على ما فيها من أشياء مشتركة، وهذا ما يظل هشاً على العموم، كما أن الانطلاق من هذه المسلمات لإيضاح ظواهر إجتماعية عينية، لن يؤدي إلى الإمساك بالكثير منها.

من الجائز طبعاً أن تطلعنا هذه الصياغة على أمور جوهرية وأساسية ـ وهذا ما لا أنكره إطلاقاً ـ ولكن لهذا التوجه نحو الصياغة الرياضية، والتي تنامت مؤخراً وانتشرت في كل مكان، محاذيره، التي توازي بحدتها وبخطأها الانطلاق من المصالح الشخصية في دراسة المجتمع العيني أو المجتمع السائد. وبالإمكان القول إن لمسألة البحث عن صياغة رياضية شكلية علاقة وثيقة بتطور النزعة الشكلية، أي الوظيفية المجردة للمجتمع بالذات، حيث لا تبدو الصياغة هدفاً بقدر ما هي مشكلة من مشاكل علم الاجتماع كعلم. وبالطبع لا يمكننا إنكار تعلّق هذه الصياغة بالأداتية؛ أي لعلاقتها بالاعتقاد الذي يقول بأن خلق أدوات بحث جديدة إنما يهدف لتأمين المزيد من الضمانة الموضوعية لهذه الدراسات، علماً أن هذه الموضوعية قد توقع في التشيؤ، إذ قد لا تنفصل عن الظواهر التي تسعى للبحث فيها إلّا بالقدر الضئيل جداً.

والآن، عليّ أن أؤكد أنني لست مع إدخال الصياغة الرياضية الشكلية إلى ميدان علم الاجتماع. بل إني أصرّ على هذا المبدأ بوضوح كلي. وبالمناسبة أود لفت الانتباه إلى أمرٍ يتميز به هذا العلم دون سواه. وهو أنه لا يوجد شيء ما بين السماء والأرض ـ بل على الأرض ـ إلّا ويكون المجتمع الواسطة للإحاطة به. حتى أن التناقض بين الطبيعة، وبين مفهوم الطبيعة، وما يرتبط بذلك من حاجة للسيطرة على الطبيعة، كل ذلك ليس أكثر من حاجة إجتماعية. وبالتالي فإن السبيل إليها لا يكون إلّا عبر المجتمع، وهكذا فإن المجتمع هو السبيل الوحيد للإحاطة بكل النواحي والأمور التي يجب دراستها من زاوية إجتماعية.

وإني أعتبر أنه لا يمكن لعالم الاجتماع، مهما كان مطلعاً ومتخصصاً. ولأنه بالفعل كذلك، أن يكون الرجل المناسب في كل مكان. وإذا كان حق الاختصاص وارداً ـ وأنا آخر من يتنكر لمثل هذا الحق ـ فإني أعتبره في مجال كعلم الاجتماع مسؤولية تعرض حاملها للحساب إذ لا يمكن لأيٍّ إنسان أن يتخصص في كل المجالات التي تحيط به. فلا يمكن لمن لم يقم بدراسات إجتماعية خاصة تتعلق بعلم اجتماع ما يعرف حالياً بالبلدان النامية أن يطلق أحكاماً صائبة على المسائل الاجتماعية السائدة هنالك. إذ قد تقود التجارب وإن بحسن النية إلى إصدار أحكام على مواقف لا يمكن أصلاً إطلاق أحكام بشأنها. وأسوأ ما في الأمر أن إطلاق هذه الأحكام غالباً ما يكون باسم المنهج الذي يعتقد أنه خشبة خلاص في العديد من الأمور. ولذلك لا بد من العودة للحديث عن المنهج، عن خشبة الخلاص هذه في مراحل لاحقة من هذه الدراسة.

وإن لم يحالفني الحظ في التوسع في المسألة التي يعالجها علماء الاجتماع المعاصرون ـ أعني بها مسألة الصياغة الرياضية، فذلك ناتج عن عدم اختصاصي، لا عن عدم إحاطتي بها ـ ومع ذلك فبودي تقديم مثل على الأقل، أوضح من خلاله كيف يؤدي استخدام هذا النموذج الرياضي، أو هذا التوق لاستخدام الصياغات الشكلية إلى الابتعاد عن المصالح الحقة لعلم الاجتماع. علماً أن الرغبة في إيجاد صياغة شكلية هي رغبة قديمة، عرفها علم الاجتماع بالطبع منذ زمن طويل. فقد ظهرت هذه النزعة منذ حوالى ستين إلى سبعين سنة، وقد تمثلت في ما عرف آنذاك بعلم الاجتماع الشكلي. صحيح أن الرياضيات لم تكن عدة هذا النمط من علم الاجتماع، إلاّ أن هذا العلم قد استعان بمفاهيم إجتماعية عامة جداً، كنظرية العلاقة التي قال بها **ليوبولد فون فيسمر**، والذي ما زال حياً، وقد قام بالتدريس في هذه الجامعة (فرانكفورت) معتقداً أن العلاقة هي ما به يتميَّز علم الاجتماع، باحثاً في العلاقات الانسانية الداخلية بشكل خاص. أمَّا أكثر الباحثين اتصالاً بهذه المسألة وأكثرهم تمثيلاً لهذه النزعة الشكلية، فهو عالم الاجتماع **جورج سيمل**. ولا بد هنا من التنويه بكتابه الأساسي: «علم الاجتماع»، وذلك لكي نتمكن من تكوين فكرة توضح أن المسائل التي تبدو لنا ملحة الآن، قد كانت كذلك أيضاً قبل ستين عاماً. مثالاً على ذلك، نشير إلى المشاكل التي نطلق عليها حالياً اسم مشكلة البيروقراطية، أو مشكلة استقلالية الادارة، والتي تعتبر دون شك من أكثر المشاكل التصاقاً بالمجتمعات الحاضرة، ذلك أن استفحال البيروقراطية وتجذّرها ليَعْتبرُ من أكثر المشاكل إلحاحاً وفي كافة بلدان الأرض. ولا علاقة لهذه المشكلة بالنظم الاجتماعية السائدة على الاطلاق. مثل هذه المشاكل كانت أيضاً ضمن ما عالج سيمل، وإن بشكل مبتسر، ولكن ذلك لم يمنع أن تكون من أكثر النقاط المعالجة. ولكي تتضح لنا حقيقة هذه الصياغات علينا أن نتأمل فيما تهمله من علاقات وثيقة تربط بين **التوجه** البيروقراطي وبين الظروف والنزعات التاريخية التي أوجدت البيروقراطية. من هذه

الـزاوية يبـدو علم الاجتماع الشكـلي، كما هـو لدى جـورج سيمل، أكـثر تقـدمـاً من علم الاجتماع لدى ماكس ڤيبر، إذ بالرغم من توجه هذا الأخير نحـو المادة التـاريخية، إلّا أنـه لم يعر مسألة البيروقراطية اهتماماً يذكر.

لن أقف طـويلاً عنـد هـذا القسم من علم الاجتـماع الشكـلي، ولكن سـأوضـح آرائي بخصوصه، عبر معالجتي لنمـوذج يبدو حـالياً من أكـثر النماذج إلحـاحاً لما يثيره من مشـاكل ونقاشات واسعة في أوساط علم الاجتـماع المعاصر، وأعني بـذلك علم اجتـماع الصراع كما ظهر ذلك في فصل من أكثر فصول كتاب سيمل شهرة، وقـد تطرق **داهـرندورف** في ألمـانيا لهذه المقولة وزادها توسيعاً. أمّا أساس هذه النظريـة، فيقوم عـلى اعتبار أنـه دون الصراع، أي دون تضارب المصالح لا مجال للتقدم، وبدونـه أيضاً لأصـاب الركـود المجتمع؛ ولهـذه الأسباب لا بد من اعتبار الصراع بحد ذاته، وتضارب المصالح بحـد ذاتها، الحـافز الـذي يعطي الحياة للمجتمعات الحية. يلاحظ هنا، وكما هو الحال في نظريات متشابهـة، أن الأمر لا يعدو كونه مجرد مصادرات لتطلعات نظرية تعود أساساً إلى شأن الفلسفة بتوجهها العام. وبشكل من الأشكال، تعتـبر فلسفة التـاريخ عنـد **كانط**، والتي اعتـبرت المنافسـة وتضارب المصالح أداة التقدم، توجهاً من هذا القبيل.

ولكن لنقـترب الآن أكثر فـأكثر من جـوهر هـذه النظريـة. بإمكـاننا القـول، وبشيء من التـأكيد، إن المجتمـع بما هـو قائم عـلى التنافس، وبمـا هو مجتمـع مقسم، إنما هـو مجتمـع طبقي، حيث نجد مصالح المجموعات فيه في صراع جوهري ومحسـوس مع سـيرورة الحياة فيـه بالـذات. ولا مجال للخـروج من هذا الـوضع إلّا بـالقضـاء عـلى الصراع. ومن هـذا المنطلق، وباعتبار ما قال به منـظرون آخرون، مثـل هيغل ومـاركس، تكتسب أمثال هـذه المقولات، ومنها القـول بالصراع، قـابلية للتصديق. إلّا أن الأمـر الحاسم، هـو أن تتحول هذه المقولات أو أمثالها من النـظريات المتعلقـة بالصراع الاجتـماعي إلى نوع من الأقـانيم، بحيث يحاول الباحث الـتركيز عـلى نقطة واحـدة واستخراج كـافة القـوانين وإيضـاح كافـة العـلاقات، انـطلاقاً من خـاصية مجتمعيـة واحدة، كـما لو كـانت هـذه الخـاصيـة اخـتزالاً للمجتمع بأكمله. فمن مميزات هذه النظرية، أنها تتعامى عن الألم، عن الألم الذي لا يمكن وصفه، والذي نجد خطوطه في الصراع الاجتماعي. وفيما لو أجريتم تحليلاً وافياً للموضوع الذي أتناوله بالبحث، وخاصة في مؤلفات سيمل، لوجدتم أن النمـوذج الليبرالي في حـرب المضاربات هو الأساس في كل نظرية. وبالتـالي، فهو لم يـرَ في الصراع الاجتماعي أكـثر من المضاربات بين جماعات متنافسة، تماماً كما تنظر الليبرالية في النظام الرأسمالي إلى المضـاربات بين الأفراد، كما لو كانت العقيدة الليبرالية يـداً خفية تعـطي الحياة للكـل بل تسـاعد هـذا الكل على التقدم.

إلّا أن ما يجري تجاهله كلياً هنا، هو اعتبار صراع المصالح هذا، كما يبدو من خلال المضاربات مجرد اختزال ضئيل لصراعات أكثر حدة وعمقاً، وللصراع الطبقي بالتحديد، كما أن هذا الطرح قد تجاهل أيضاً أن هذه الصراعات الحاصلة إنما انفجرت بعدما حسم الصراع الأساسي، أي بعد أن حسمت قضية امتلاك أدوات الانتاج؛ ثم إن المضاربات، إذا جاز لنا استخدام تعبير ماركس، قد تدور أيضاً في إطار امتلاك القيمة الزائدة دون أن يصار إلى إيضاح ذلك. وهكذا نرى أن جوهر الصراع لم يمس هنا إطلاقاً. من خلال ذلك كله نرى أن نظرية الصراع كما ظهرت في علم اجتماع سيمل، قد اكتسبت براءة كلية، تلك البراءة التي ظلت ماثلة بدورها في نظرية داهرندورف.

يخيل إليّ أن الأمر الحاسم في ذلك كله هو ما يلي: إن عزل الصراع، أو أقنمة الصراع كما أسمي ذلك أنا، أي جعله مقولة شكلية مستقلة عن مضمونها المجتمعي المميز، وعن أساسها المجتمعي، إن الصراع بحد ذاته هنا، والذي يبدو بمثابة قوة هدامة، تحاول السياسة الخارجية أن تجعل منه تهديداً كفيلاً بإنهاء الحياة البشرية عن وجه الأرض، إن هذا الصراع وبسبب عزله وصياغته الشكلية ليبدو الآن بمثابة عامل مثمر ومنتج.

فإذا ما أخذنا الآن الصراع من وجهة النظر التي تسمح لنا بنسبة كل ما هو مثمر له، أي إذا اعتبرناه، أو اعتبرنا التنازع الاجتماعي عاملاً يمكن الغاؤه، وإذا ما استطعنا إلغاء التصادم الذي يؤدي إلى الوصول إلى حد القدرة على الإفناء، فإن حجب الضوء عن تمجيد الصراع ليوازي الأهداف العقلانية التي تتمثل في تحقيق السلام الانساني، تماماً كما تصوره كانط في فلسفته الخاصة بالتاريخ. وهكذا نجد أن المفهوم الشكلي للصراع قد استخدم في الواقع للدفاع عن موقف سيء، أي في القضاء على الموقف الذي تم بناؤه.

لقد استخدمت متعمداً هذا المثل لأثير في القارىء سوء الظن تجاه مفهوم الحياد العلمي، الذي يقترب باستمرار من مثل هذه النزعات، كاقترابه من صياغة علم الاجتماع الشكلي الذي غالباً ما تثار مواضيعه في مثل هذه الظروف. وفي الوقت الذي تبدو فيه هذه النظرية حيادية وإن ظاهراً، أي حين لا تأخذ موقفاً من الخلافات المجتمعية العينية، أي حين نقول إن الصراع بحد ذاته جيد، خاصة حين لا يكون له علاقة بمضامينه الخاصة، في هذه الحالة وبالرغم من الحياد المجتمعي الظاهر نجد أننا قد اتخذنا قراراً مجتمعياً، وبالتحديد الانحياز إلى المواقف المتضاربة التي يثيرها الصراع، هذا دون أن تثار المسألة الأساسية بدقة، أي هل يمكن خلق موضوع مجتمعي كلي لا تجد له في علم اجتماع سيمل ذِكراً على الإطلاق. هل يمكن رفع الصراع والذي يشكل مقولة أزلية هي في صلب المجتمع بالرغم من شكليتها ليحل مكانه السلام بمضمونه الاجتماعي ـ الاقتصادي، لا السلام بالمعنى القضائي أو التشريعي للكلمة؟!

تقترب هذه التصورات، إذا جاز لنا التحديد، من تلك التي يمكن استخلاصها من الأفكار التي ترى استحالة الإحاطة بالنشاط الانساني متعدد الجوانب والمتغير باستمرار، بحيث لا يمكن ومسبقاً تصوُّر مجتمع لا وجود للصراع الطبقي فيه، أو يستند أساساً بحق أو بدون حق، في مثل هذه التوجهات إلى نظرية انتروبولوجية في المتغيرات، أو إلى القول بالنظرية التي تؤمن بعدم تغير الطبيعة الانسانية، هذا بدل البحث، بل التعامي عن الشروط العينية التي يعيش الانسان وسطها، وبدل البحث في إمكانية تغيير هذه الشروط من الأساس. ما أريد إثارة الانتباه إليه مجدداً، هو أن ما نسميه هنا بالحياد القيمي لنزعة الصياغة الشكلية هذه ليس حياداً على الإطلاق، بل إن ما ينطوي عليه من انحياز إلى جانب ما، قد أفقده كلياً صفة الحياد وجعله منحازاً لاتجاه ما. يهيأ لي، وفي مجال البحث عن تحديد نمط معين لعلم الاجتماع العلمي، أن الأمر الحاسم في تحديد آلية التجريد ولتكون محكمة خالية من أية فجوة، بالمعنى الديكارتي للكلمة، هو أن يصار إلى تجاوز التحديدات العينية إلى ما يوازي القاعدة الأساسية من علم الاجتماع.

إذا كان للمسألة التي تفرعت عن إطار بحثنا، والتي أشرت إليها عرضاً من وجود، فإن عليّ أن أحدد بوضوح أكثر أن التقديم لعلم الاجتماع بما يتضمّن من مادة معقدة ومتنوعة ليس مشابهاً للتقديم لمنهج علم الاجتماع، وفي حال التمكن من التوصل إلى صياغة منهج موحد ملزم لهذا العلم، لأصبح بالإمكان التخلّص من المسألة الحاسمة المترتبة عن لا نهائية علوم الاجتماع أو المسائل المتعلقة بهذا العلم، ولأمكن أيضاً الوقوف، إن صح التعبير، فوق أرضية صلبة.

إضافة إلى ذلك يجب أن لا نكون سذجاً إلى درجة وضع الثقة الكاملة بإمكانية التوصل لوضع منهج موحد، لا بسبب بنية الموضوع وحسب، بل للسبب البسيط التالي: وهوأن ليس لعلم الاجتماع بالوضعية التي آل إليها في عصرنا الحاضر من منهج موحد، ومن الوهم بل من الخداع أن يكون له منهج موحّد. إذ لا يمكن الزعم أن تحليل المؤسسات أي الطريقة التي نطرح بها الأسئلة في إطار ما يعرف بعلم اجتماع التنظيم ـ مثل ثبات المؤسسات، المسألة المتعلقة بوظيفية المؤسسات، هذا إلى جانب أسئلة أخرى كثيرة، كما لا يمكن الزعم بإمكانية الإجابة عن مثل هذه الأسئلة، انطلاقاً من طرق المراقبة عينها أي من السلوك الذاتي تجاه أية ظاهرة من ظواهر السياسة، بحيث نجد وصفاً متماهياً بشكل أو بآخر. إن هذه النظرة هي مجرد وهم كامل.

ثمة ميزة جديدة أخذ بها العلماء مؤخراً. بل أقول، ثمة عادة استهجنها وأسيء الظن بها، وأريدكم أن تفعلوا الشيء نفسه تجاهها، وهي أن العلماء، وفي اللحظة التي يتناولون فيها البحث في أمور لا تفهم على وجهها الصحيح، يحاولون لفت النظر إلى كونهم

يتحدثون عن المنهجية. باعتقادي أن نوع الضمان الذي يضمن استيحاؤه من خلال ذلك هو من النوع الخطر ولن يجدي التحرّر منه كلياً ـ خاصة حين يتعلق المرء بمفهوم العلم الذي حدثتكم عنه، أي حين ينطلق من المقدمات الذهنية. إننا لا نستطيع أن نفهم شيئاً حقيقياً عن المنهجية إذا كنا أساساً لا نعرف الموضوع الذي نعالج.

تسمعون ولا شك بالصراع بين المدرسة الوضعية وبين مدرسة فرانكفورت. وفي هذا الإطار أريد أن أقول كلمة موجزة، فحين تفكرون في المسائل التي يعالجها البحث الاجتماعي التجريبي، وهي مسائل اهتمت بها مدرسة فرانكفورت وبتوسّع، تجدون أن الفارق الأساسي مع ما يجري عادة هو التالي: تبذل مدرسة فرانكفورت جهداً متزايداً من أجل عدم الفصل آلياً بين منهج علم الاجتماع وبين موضوع هذا العلم، بل إنها لتحاول جاهدة ـ وإن تفاوتت درجات نجاحها في ذلك ـ أن تناسب مسبقاً بين المنهج وبين المواضيع التي ستكون مدار البحث. فحين تسمعون بالبحث عن سبل الاتصال، أو عن الأبحاث التي تتناول أجهزة الاعلام، أو عن مسائل أصبحت الآن أكثر حضوراً بسبب تزايد الوعي الصناعي أو بسبب القصور غير الطبيعي والأمية التركيبية، في هذه الحال علينا أن لا نكتفي بتقنيات الاستجواب المعدة سلفاً للبحث في تأثير وسائل الإعلام، بل علينا أن نحاول تحليل المواد التي تصلنا عبر أجهزة الاعلام، وقبل أي شيء آخر علينا أن نحلل الشكل الذي يتبلغ عبره البشر ذلك؛ كما علينا أن نستخلص بعض الأسئلة المثيرة والعديد من المفردات الاخبارية والعديد من الجمل الصالحة في استمارات جديدة، كما علينا أيضاً وبشكل مسبق أن نختار المنهجية بالمعنى الدقيق للكلمة، بحيث تكون علاقتها بالموضوع قيد الدرس علاقة واضحة ومباشرة.

أعتقد أن الأعمال المتعددة والمختلفة والتي انطلقت من حلقتنا والتي تناولت مواضيع الثقافة الصناعية قد شكلت إسهاماً كلياً في هذا الاتجاه. وبكل الأحوال بإمكانكم أن تروا الفارق بين من يفصل المنهج عن الموضوع، وبين من يطوِّر المنهج انطلاقاً من الموضوع. لا يعني ذلك بالطبع إهمال ما يتم التوصل إليه أو المرور عليه مر الكرام، ذلك أن ثمة بعض المجالات المنهجية المفردة، حتى في مجال البحث الاجتماعي التجريبي، كما في مجال ما يعرف بأخذ العينات، أي باختيار العينات العشوائية التمثيلية، والتي يعتبرها العديد من البحاثة الاجتماعيين عينات بحكم المنتهية إذ يمكن الاعتماد عليها إلى حد كبير. كيف يمكن تصوُّر حقيقة هذا الانتهاء، وألَّا تفرض فكرة اختيار العينات نوعاً من نمو السلوك الانساني الطبيعي، بحيث يبلغ الناس مرحلة نضوج يستطيعون معها الاختيار بحرية. لن أتطرق هنا إلى ذلك، حسبي أن أشير إليه كمشكلة دون أن أسمح لنفسي بتقديم حكم معيَّن.

تُبطِلُ إمكانية استخراج المنهج من الموضوع أساس الفصل بين المنهج والموضوع فصلاً

تـاماً. وفي الحقيقـة أن المنهج في علم الاجتـماع لا يمكن أخذه إلَّا من خـلال الغـرض قيـد البحث، وقد يجوز وبقناعة شبه تامة أن يكون علم الاجتماع أساساً لمنهج هذا العلم.

سأعطي الآن مثلاً مكتفياً بالتلميح إليه، إذ قد أخذت على نفسي أن أوضـح التلميحات التي أقـدم لها مستعينـاً بمادة عينيـة وبأمثلة مستقـاة مما هـو متـداول في علم الاجتـماع. ومن الشواهد الجيدة التي تُسـاق حول هذه المسألة استعـادة الخلاف حـول منهج تحليـل مضمون الاتصالات حيث بالإمكان التأكد من أن اختيار المنهج، أي الوقوع على الاختيار الحاسم في استخدام الوسائل التي تمثل هذا المضمون ـ هل يجب علينا مثلاً اختيار الوسائل الكمية، أم يستحسن اختيار الوسائل الكيفية ـ لكل ذلك علاقة وثيقة بخصائص المادة بـالذات، المـادة التي تكون بالتأكيد مدار البحث. من ذلك يتبيَّن لنا وبأمثلة حسية ضرورة تغيير المنهج بتغيير الموضوع قيد البحث؛ وهذا ما يمكنكم بالتأكيد حمله على مسألة العلاقة المتبادلـة بين المنهـج وبين الموضوع.

* * *

VII

علاقة علم الاجتماع بالمنهج

سأبادر مجدَّداً في هذا الفصل للحديث عن الإشكالية التي تترتب عن البحث في مفهوم المنهج. وقد سبق أن أشرت أيضاً إلى اختلاف آراء علماء الاجتماع بهذا الصدد، كما حاولت في الإطار عينه أن أوضح أن التقدم لعلم الاجتماع لا يعني التقديم لطرق ومناهج هذا العلم. إنه ليس بحثاً في المنهج. وبذلك أجد نفسي في موقع يتناقض مع موقع العديد من زملائي المختصين في هذا الحقل.

سبق أن تحدثت أيضاً عن عادة بعض العلماء الذين يقلبون البحث إلى بحث في المنهج في كل مرة لا يحسنون فيها الخوض في الموضوع، أو في كل مرة يعجزون فيها عن إعطاء أحكام صحيحة بخصوص موضوعات بحثهم، متذرّعين بالقول إنهم يفهمون على الأقل شيئاً من المنهج. أمَّا أنا، فإني أرفض ذلك قطعياً، وأعتقد أنه في مجال كعلم الاجتماع، هذا المجال الذي لا نهاية لمواضيعه، هو المجال الأوحد والصحيح والأحق بالدراسة.

ثمة فرضٍ دائم يقوم على جواز الفصل بين المنهج والموضوع، هذا الفصل لا أراه محقّاً في موضوع العلم الذي نعالج، وليس بإمكاني في هذه المباحث الخوض في الحوافز الفلسفية حول انتقاد هذا الفصل كما يجب في مسألة كهذه. سأكتفي مع ذلك بإشارة إلى واقعة ليست فلسفية، بل هي في صلب علم الاجتماع، وقد أشار إليها كما يخيَّل إليَّ ولأول مرة، **هانس فراير** (Hans Freier). تتلخص هذه الواقعة بأن لا وجود لتناقض شيئي بين المجتمع المكون من بشر أحياء هم موضوع الدراسة وبين الذات العارفة في علم الاجتماع. إذ الذات أيضاً، أي علماء الاجتماع، هم أيضاً بشر أحياء، إذاً لا مجال لتناقض بين الذات والموضوع كما هو الحال في البحث في علوم الطبيعة مثلاً. وهكذا نجد وفي إطار هذا العلم بالذات أن الفرضية القديمة التي تقول بمعرفة الشبيه لشبيهه قد تحققت فعلاً وعلى أكمل

وجه. أمَّا الأخذ بمفاهيم كانطية ـ لاسيما تلك التي تترتب عن الجدل الكانطي / الليبنزي ـ فمسألة لها معنى آخر، معنى جذري، لاسيما تلك المفاهيم التي تقول بإمكانية معرفة الموضوع من الداخل.

لذلك نجد أنه لا يجوز إطلاقاً وضع المنهج مقابل الموضوع، بل يجب أن تكون علاقة المنهج بالموضوع وفي علم الاجتماع بالتحديد علاقة حية، بل يجب وبقدر الإمكان أن نطوِّر المنهج انطلاقاً من المواضيع قيد المعالجة.

ليسمح لي الآن أن ألفت الأنظار إلى ضرورة التفكير ملياً في مثل هذه المطالب، لا أن تقبل دون تفكير. كما أسمح لنفسي أن أرصع حديثي بالتذكير بحكمة عزيزة على قلبي، وهي أنه «علينا أن نترك كنيسة الضيعة». من الضرورة بمكان، بل من الملح أيضاً أن نتفكر ملياً قبل الشروع بأي بحث علمي، في الطريقة التي تكفل إجراؤه بشكل دقيق، كما علينا أن نتخذ موقفاً نقدياً من أساليب العمل وأن نتذكر ما يجب استخدامه منها، إذ لا يجب الشروع بالبحث دون وضع هدف محدد، أو دون التفكير بالهدف الموضوع. علماً أني قد قلت، بل أقول دائماً، إنه ثمة مواضيع جرى بحثها وبدقة في إطار العلوم الاجتماعية، وإن هذه الأبحاث معروفة جداً، وقد أجريت دون تحديد للهدف ومع ذلك فقد كانت نتائجها مرضية، إذ تمكن الدارسون لها من استخلاص نتائج هامة.

رُويَ عن عالم الاجتماع التجريبي **لازارفيلد** حين جوبه بواجب التعامل دونما برنامج مسبق مع مادة إجتماعية غزيرة، قوله وبشكل يثير الدهشة: «عندما تكون المادة متوفرة، وعندما تكون المواد المتعلقة بعلم الاجتماع متوفرة، عندها بإمكان الباحث الذي يمتلك حداً أدنى من الخيال، أن يصنع منها شيئاً ما».

بإمكاني القول، وانطلاقاً من تجربتي الذاتية، خاصة عندما كنت مولجاً بإجراء دراسة ميدانية تتعلق بالمجموعات السكانية في مدينة دارمشتادت، إن فريق البحث قد انطلق من فرضية تقول بوجوب معرفة كل شيء يتعلق بهذه المدينة، وإن ما هدَّد البحث آنئذٍ كان الغرق في تفاصيل لا أهمية لها. ومع ذلك، وبعد أن أعيد البحث بكافة التفاصيل وبالمادة الغنية الموضوعة تحت تصرفنا، تبين لنا أنه ثمة مجموعة من الموضوعات المعقدة التي يمكن، بعد التفكر بها لاحقاً، أن تكون جديرة بموضوع دراسي وأن تكون مما يثير أكثر من علامة استفهام ذكية. إن ذلك يعود بالطبع إلى الظروف المميزة خاصة تلك التي يعني بها علم الاجتماع التجريبي، وباعتقادي أنه علينا الأخذ بعين الاعتبار والتفكير دائماً بما يقع تحت أيدينا من مادة بحث غير منظمة، بل فوضوية، والتي يمكن استخلاص أشياء منها لم تكن سلفاً موضوع عناية. بإمكان الباحث الوصول إلى نتائج لم يكن له نية أصلاً في التوصل إليها. ففي الدراسة المشار إليها عن مدينة دارمتشادت، كان من ضمن الأهداف

الموضوعة، البحث في أحوال الشبيبة عبر اختيار معدلات ومقاييس تتعلق بأحوال الخمسينات، وبعد التقصّي أمكن جمع مادة غزيرة كانت بمثابة نقيض للطروحات، إذ أمكننا وإن لاحقاً، إعطاء المادة التجريبية غائية ما. مما يبرهن أن الأخذ بأسبقية المنهج في علم الاجتماع أمر بحاجة إلى إعادة نظر، بل ليمكنني القول ولمصلحة منهجية بالذات، ولأسباب تتناول ما يسمى بالانتاجية، إنه يجب عدم المبالغة في تقديم البحث في المنهج.

برغم هذه الانتقادات، أرى من الواجب التأكيد على ما يلي: عموماً، وفي كل بحث إجتماعي لا بد من إيضاح ما يراد معرفته، بل على الباحث أن يتيقّن كلياً من الأهداف المعرفية التي يضعها. عليه وبطريقة ما أن يحدد الغايات ـ والوسائل ـ والعقلية. على الباحث إذاً أن يتأكد كلياً من الطريقة الأفضل التي يتمكن بواسطتها بلوغ الأهداف والغايات التي رسمها لبحثه. كما عليه أيضاً، وهذا من باب تحصيل الحاصل أن يعرف التقنيات التي تساعده في تحقيق ذلك، أو تلك التي ترتبط بالأهداف الموضوعة، هذا بالطبع إن لم يكن يريد الموت متجمداً خلال اكتشافه للقطب الشمالي. إننا نجد، خاصة في إطار علم الاجتماع التجريبي سلسلة من الأبعاد التقنية ـ المنهجية، وهذه تعرف باسم Samphling إذ جرى تأليف العديد من المقاطع العرضية التمثيلية التي طورت بشكل تعتبر معه الآن بحكم النهائية، وبحكم المتكاملة إلى حدٍ ما. ما أريد إيضاحه هنا ليس سوى لفت النظر إلى الدور الهام الذي يلعبه العقل الانساني السليم في مثل هذه الأمور. ومع ذلك فإني أريد أيضاً توجيه الأفكار إلى أمرٍ اعتبره حاسماً، أو إلى فارق أراه حاسماً وهو التالي: خلافاً لما هو الحال بالنسبة للأبحاث التجريبية والتي تعتبر أكثر من جيدة، كما هو الأمر بالنسبة للأبحاث النموذجية التي أجريت في أميركا مثلاً، فإنه لا يصار إلى اعتبار المنهج أو اصطفاء ما يسمى بالنظافة المنهجية بتجريدها عن المضمون الذي ترتبط به. بل إني أميل للقول إن الأوفى والأجدى لكل بحث إجتماعي مثير للتساؤلات، وليكون أكثر عقلانية، أن يصار قدر الإمكان إلى تطوير المنهج انطلاقاً من الموضوع أو من المصلحة التي يثيرها، أو أن يصار على الأقل إلى التوجه انطلاقاً من أهمية الموضوع ومن دلالته إلى التأكد على التنويع في المنهج، لا أن يصار إلى الوقوف تجاه الموضوع موقفاً يظهر هذا معه وكأنه متكامل قائم بذاته، حتى لا يعمد الباحث كما هو الأمر في الصراع الدائر في علم المناهج إلى عملية ترتيب وتقويم، وكأنّ الدراسة عبارة عن قياس لارتفاعات معينة. كما يجب على الباحث تحاشي كل تقاطع وكل إمكانية لتعدد التفسيرات التي تظهر وكأن الموضوع أو المنهج، كلٌ قائم بذاته، نتائج كل واحد منها قائمة بها وحدها، بحيث لا تكون الدراسة على حساب الموضوع، وهو ما يجب معرفته في نهاية الأمر.

في هذا الإطار، لا بدَّ من لفت الأنظار إلى الجدل الذي ترتب عن انتقادات **غودمان**

على طريقة التقويم الكلاسيكية، خاصة الطرق المعروفة باسم **سلم ـ فرسون**، أو تلك المعروفة **بسلم تيشست**. ومن المؤكد، وبمعنى محض منطقي من جهة تكوين علم المناهج، أن ما يسمى بسلم غودمان ليعتبر تقدماً إذا ما قيس على ما سواه، وهو أكثر نقاءً وصفاءً من الأشكال السابقة. ولكن هذا الشكل من أشكال التقويم، قد خسر الكثير من إنتاجيته، الأمر الذي كان ممكناً بفعل بناءات السلالم المتعددة الأبعاد؛ بكلمة بسيطة، بإمكاننا القول إنه باستخدامنا لطريقة فرسون الجيدة في دراسة الشخصية السلطوية، وبسبب إمكانية إعطاء بعض الأسئلة أكثر من تفسير واحد، بالإمكان اصطياد أكثر من عصفور بحجر واحد. في حين أن التحاشي المطلق لتعدُّد التفسيرات لكل سؤال من أسئلة الاستمارة، سيؤدي إلى تعزيز مصداقية كل فقرة من فقراتها، ولكن الغنى المعرفي هذا بما يوفره من إمكانيات قد يؤدي أيضاً إلى التقليل من قيمة ما يصار إلى درسه.

سأنتهز هذه المناسبة لألفت الأنظار إلى واقعة تبدو لي، وفي الإطار العام لعلم الاجتماع التجريبي، واقعة نادرة بما تتميَّز به. أعني أنه من المستحسن بالنسبة للمبتدئين بدراسة علم الاجتماع التعرُّف على هذه الواقعة منذ البداية، بدل الانتظار للاصطدام بها أثناء تجميع الخبرات، أو لخبرها مباشرة إبان سير العمل. فمن واجبي في تقديم كهذا، أن لا أحرمكم من بعض وجهات النظر، فهذا أمر سيء جداً، خاصة حين لا يتسنى لكم معرفة ذلك بأنفسكم أو حين تكتفون بأخذ هذه المعلومات بشكل سلبي. إن هذا الأمر لما يقلِّل هيبة العالم، ولذلك لا أقصد من تلميحاتي أكثر من تقصير الطريق نحو استكمال البحث.

يضعنا علم الاجتماع التجريبي، بل علم الاجتماع بشكل عام إزاء مواقف متعددة، وعلى الباحث إذا ما أراد القيام بواجبه على أكمل وجه أن يحسن الاختيار، عليه أن يكون على بينة مما يجري حوله وعليه أن يعرف مسبقاً ما يجب اختياره؛ ففي مجال علم النفس التجريبي، عليه أن يختار بين عدة مساوىء، بين مساوىء كبيرة وبين مساوىء أخرى صغيرة، بل عليه أن يختار، وأقول ذلك إنطلاقاً من تجاربي الخاصة، بعداً ما. إذ عليه أن ينحاز إمَّا إلى الانتاجية والموضوعية وأن يكون إلى جانب كومة من وجهات النظر، هذا من جهة، أو أن يكون إلى جانب المساواة الرياضية المطلقة. أي أن يكون مع المعرفة ذات الاتجاه الوحيد، المعرفة التي تكتسب بعد تمام فحصها والتأكد من إمكانية الاعتماد عليها، وبشكل عام بعد أن يصار إلى التأكد من رتبتها الكمية. إن المقارنة الكبرى، بل إن المسألة الأساسية التي يجد عالم الاجتماع نفسه تجاهها هي مسألة الخيار بين وجهات نظر كمية وأخرى كيفية. بين عقل كمي وبين آخر كيفي. يؤمِّن الركون إلى وجهات نظر كمية مزيداً من الطمأنينة، ولكن من أجل الحصول على أرقام هامة، لا بد من التخلي عن تنوع أدوات البحث التي بإمكانها فعلاً أن تمدنا بتفاصيل تتناول وجهات نظر أكثر خصباً وفعالية. أمَّا لو

فرضنا العكس، أي لو جرى الاعتماد كلياً على الطريقة الكيفية، فإن ذلك سيؤمن دون شك وبمطلق الأحوال التعرُّف على أكثر الأمور فعالية. ولكن الباحث سيجد نفسه هنا وليس له ما يحميه، إزاء حائط مسدود، إذ هل يمكن الخروج من وجهات النظر المتعددة المميزة وحتى العينية منها بتعميم ما، أو هل تظل هذه مندرجة في إطار ما نسميه بالحالات الخاصة. وبالطبع لقد جرت محاولات متعددة وعلى مدى طويل، ولا نقول جرت محاولات وحسب، بل لقد تعلمنا في إطار علم الاجتماع كيف يصار إلى التخلُّص من هذه المفارقة، كيف يصار إلى مقارنة الطرق الكمية بالطرق الكيفية، وإثبات العلاقات المتبادلة بين الطريقتين.

أعتقد أنه من واجبي، بل من مسؤوليتي أن أنبِّه إلى أنَّ استكمال طريقة البحث بواسطة الاستمارات عبر ما يُسمى بالمقابلات العيادية، أمر له محاذيره، ويثير أكثر من سؤال. والسبب في ذلك، بل الأساس العميق لذلك هو أن الطريقة الاستكمالية هذه، طريقة جمعية، إذ تقوم على اختصار الكلية المجتمعية عن طريق ربطها ما هو مجتمعي بالأفراد. ثم إنها تقوم على افتراض فصل كامل بين لحظتين، بين الفرد وبين المجتمع، ثم تعمد وبطريقة جمعية للوصول من الأول إلى الآخر، في حين يتوجب علينا حقاً عدم الفصل بين هاتين اللحظتين، إذ قد نميتا داخل بعضهما البعض، ولذا لا يجوز لنا فصلهما عن بعضهما البعض. هنا أريد أن أستعيد مثلاً بالإشارة إلى الدراسة التي قامت بها السيدة فرنكي - برونسفك (المتوفاة مؤخراً). تناولت هذه السيدة دراسة الشخصية السلطوية باستخدام طريقة بحث عيادية جد متقنة قامت بتطويرها بنفسها، ولكنها حين عمدت إلى إعطاء أرقام، وإلى تقديم رسوم كمية، سرعان ما ربطت ذلك بالتحاليل الكيفية التي استطاعت جمعها. وهكذا أمكن الأخذ باليد اليمنى ما استطاعت اليد اليسرى أن تجمعه. من المستحسن، كما أرى، أن يُصار مسبقاً إلى التفكير بهذه المعارضات، أي قبل الشروع بالأبحاث. ذلك أنه بمجرد البدء بالبحث خاصة في إطار الأبحاث العينية والتجريبية سيجد الباحث نفسه وسط معمعة العمل، بحيث لا يستطيع والحالة هذه، أن يعرف كيف عليه أن يتصرَّف، أو كيف ستكون ردة فعله تجاه مواضيع ومفارقات تظهر فجأة. لذلك على الباحث الذي يتميز بعقل منهجي إذا صح القول، أن يسارع إلى التعلُّم كيف يوازن بين شتى المسائل. يدخل في هذا الإطار بالطبع أن يتمتع الباحث بمستوى عالٍ من التفكير العلمي، إذ عليه أن ينظر إلى ما يمكن اعتباره اكتشافاً فردياً محضاً، أي ما كان كمياً بالدرجة الأولى، ونظراً لما يثيره من مسائل اجتماعية، إن من آراء ثابتة أو من ايديولوجيات أو من سلوك معينٍ، لا يعود هذا الاكتشاف اكتشافاً يتعلق بفرد ما بقدر ما يصبح توسيطاً إجتماعياً، أي نتيجة ما نسميه باللحظات الكيفية، وهكذا تجد الطريقة الكيفية باستمرار طريقها إلى ما هو كمي.

بـالإمكان القـول إنه لا بـد في عملية الاختيـار بين القـطبين اللذين أشرت إليهـما، ولما ينطويان عليه من تعارض أظهرته طرق البحث التجريبيـة، من إقامـة توازن مـا بين هـاتين اللحظتين، ولكن بشكل يكون التفكير فيه منصباً على اللحظات النظرية التي تتحكم بعلاقة الفرد بالمجتمع. وفي هذا الإطار أجد نفسي في موقع يعارض العديـد من الآراء السوسيـولوجيـة السائدة. بل أقول وبدقة أكثر، يعارض التقنيـات، إذ إني أفكر بـطريقة أكـثر عقلانيـة بحيث لا أتلقى ومسبقاً الوقائع التي لا حصر لها والتي ينسبها علم الاجتماع التجريبي إلى الفـرد والتي تعمم فيما بعد، بعد إعطائها بعداً إحصائياً، لـذلك أرى أنـه يجب النظر سـوسيولـوجياً إلى هـذه الوقائـع، إذ تعطى مسبقـاً، ما يبـدو خاصـاً أو فرديـاً، قيمة عامة قد لا تبدو عليها للوهلة الأولى.

لذلك سأنتهز هنا الفرصة لأقول كلمة ولو موجزة حول ما يعرف بسحر المنهج، وهذا مـا تلاحظونه حالياً، وهذا ما ينتشر فعلاً في كل أرجاء العـالم. ففي أميركـا يتوافق هـذا السحر مع التقاليد الوضعية، إنه جزء مما يعرف بالمناخ العلمي. أمَّا في المـانيا فـإن هذه بعيـدة عن تقاليدنا، علماً أنها قد بدأت تصبح من الصرعات، كصرعة بنـاطلين الجينز مثـلاً؛ ولذلـك يجب المبـادرة للكلام عنهـا في إطار علم المنـاهج بـطريقة منـاسبـة. ورجـائي أن يصـار إلى التعامل هنا مع ما يعتبر اجتماعياً بالمعنى الضيّق للكلمة.

إذا كان ولا بد من تفسير هذه المبالغة في تقـويم المنهج بحـد ذاته، أي تقـويمه من زاويـة إمكانية الاعتماد على صحته ومصداقيته، بغض النظر عن الاهتمام بأمور خاصـة، فإن ذلـك ممكن ولأسباب ذات طبيعة فلسفية ومجتمعية. وبالتحديد لأسباب تتعلّق بنقاط تَوجُّه ثابتـة، أو بـالتعينات المتعـالية عـلى حد تعبـير لوكـاش، في كتابـاته المبكـرة، وبالبنى الأنـطولوجيـة الأساسية كما قيل لاحقاً. وهذا ما يتوافق بالطبع مع عدم استقرار حاد بالوعي، أي بالوعي الاجتماعي لكل فرد من أبناء المجتمع، دون أن نسعى مع ذلك لتفسير ذلك انطولـوجياً، أو دون أن نفكّـر به بشكـل وجودي. ثم إني أعتـبر أن لعدم الأمـان هذا إيضـاحاً سهـلاً أراه متمثلاً في عدم استطاعة أيِّ فرد من أبناء المجتمعات الحاضرة بتأمين أو تحديد مسرى حياته بنفسه، أو بالتالي في عدم إمكانيته لإنتاج حياته من جديد. ولكنني سأوفـر على نفسي تخيُّـل ظاهرة القلق هذه، أو ظاهرة عدم الاستقرار، وسأسـارع للقول إن عـدم الاستقرار الثقـافي هـذا، بل القلق الثقـافي هذا، إذا صـح القول، كبـير جـداً، بحيث أن البشر إذا مـا كـان بأيديهم شيئاً أكيداً، فإنهم ينسون التفكير الذي يتناول أهمية ومضمون وجوهـر ما يتعلّق بـه هـذا الشيء الأكيد، وهم بـالتالي يضحـون بالضـمان على حسـاب ما يعتـبر أميناً، وبـذلك يحـولون الحـديث إلى نوع من الفتشيـة (الصنمية). وهـذا ما يفسِّر بـرأينا تفضيـل الإطناب واللغو، وأخيراً تفضيل ما يسمَّى بالنقاء المنطقي على حساب ما عداه. غالباً ما يقوم الناس بحشر أنفسهم طوعاً وسط نقاء الإطناب، وسط اليقـين المطلق للجملة (A) التي تتـماهى مع

الجملة (A)، هذا بدل أن يجازفون في إطار معرفي، وهم واعون مسبقاً، بل يعرفون مسبقاً أن وجودهم قد يصبح عدماً بين لحظة وأخرى. بل إن هذه المعرفة لمما يثقل كاهلهم ويقلقهم.

يُضاف إلى ذلك بالطبع أن للاهتمام بعلم المناهج علاقة وثيقة بما أطلق عليه **هوركهايمر** اسم «العقل الأداتي». وفي هذه المناسبة، أود لفت الانتباه وبحرارة إلى كتابه: «نقد العقل الأداتي»، والذي عالج فيه هذه المسائل، أي بعبارة أخرى ولأسباب أوضحها في كتابه، نجد أن أدوات التفكير، أو وسائل التفكير إزاء الأهداف قد استقلت، أو قد تشيأت.

فإذا ما تكلمنا بلغة علم النفس، نجد أن الوسائل والتقنيات والأدوات قد مسها الليبيدو بقوة وبشكل لا حد له. إن الافتتان بعلم المنهج ليوازي تماماً حالة شبان خمسة يقفون في معرض سيارات أمام مطلق سيارة، ويتبادلون حديثاً يبدو عليه الموضوعية والاختصاص، علماً أن حديثهم قد تناول شتى النماذج، ولم يقف عند نموذج بعينه.

إزاء هذه المواقف، وبما أن مثال علم المنهج ليس أكثر من حشو ومبالغة وإطناب، فإن بوسعي التفكير، بل القول إن المعرفة بذاتها لا يمكن أن تتحدد إلاَّ إجرائياً، إذ لا يمكنها أن تفعل شيئاً سوى السعي لملء متطلبات المنهج ما أمكن إلى ذلك سبيلاً. إزاء ذلك لا بدَّ لي من تقديم الفرضية التالية، أو أن أعبِّر عنها بطريقة مبسطة، إذ إن المعرفة لا يمكن أن تكون نتيجة إلاَّ حين تتعدَّى الحكم التحليلي المحض، أو حين تتعدى تلك الميزة الإجرائية المليئة بالإطناب. ثم إني لا أعتقد بوجود حقيقة مميزة أو هامّة، بل إني على يقين تام بعدم وجود مثل هذه الحقيقة في مجال علم الاجتماع، إذ مهما كانت الحقيقة فهي لا تخلو من خطر أن تكون خطأ، وكذلك أيضاً قد يكتب لها النجاح. وأي فكر لا يأخذ هذه المخاطرة بعين الاعتبار، بل كل علم يعزل نفسه عن هذه المخاطرة، هو علم فارغ، بل علم متخلّف عن مفهوم العلم وعن مفهوم التقنية. لذلك أميل إلى التفكير، أنه على الطلاب الذين يسعون حالياً لإيجاد شكل جديد يحققون فيه استقلاليتهم في هذا العالم المتشيىء، والذين يسعون للثورة أو للتمرد على تشيؤ هذا العلم وعلى تشيؤ الوعي، عليهم أيضاً توجيه تمردهم بشكل عقلي ضد أشكال الوعي المتشيئة، كما يلمح إلى ذلك العلم الرائج وبشكل خاص مجال العلوم الاجتماعية.

وإلى ذلك لا بدَّ لي أن أضيف أن التشكيك بالمنهج، المنهج الشافي من كل شيء، قد تأكد وذلك من خلال توسع دائرته، إذ لا نجد توافقاً كلياً بين علماء الاجتماع تجاه مثل هذه المسألة. تكفي الإشارة إلى المؤلفات الهامة التي وضعها علماء اجتماع الجيل السابق في هذا الصدد، ومنها «قواعد» دركهايم، والمعروفة جداً في ألمانيا، إلى جانب الكتب العلمية النظرية

التي وضعها ماكس ڤيبر، علماً أن هذه المؤلفات تناقض بعضها بعضاً، وفي العديد من النقاط. ولإيضاح ذلك أسوق مثالاً واحداً، إذ إن ماكس ڤيبر قد أضاف مصطلح «علم اجتماع المفهوم» معتقداً أن قوام علم الاجتماع هو العلم الذي يعالج ذواتاً أثناء العمل، وأن المعرفة الاجتماعية يجب أن تسعى إلى فهم وعقل الأهداف والحكم على فرص النجاح. في حين أن دركهايم قد اعتبر أن ما هو اجتماعي، أو ما ينتمي فعلياً إلى حقل العلم الاجتماعي هو ما كان مختلفاً عن علم النفس. تجدر الاشارة هنا إلى أن ماكس ڤيبر قد أصرَّ أيضاً على فصل الاجتماعي عن النفسي. إلَّا أن دركهايم قد اعتبر الوقائع الاجتماعية أو الأحداث الاجتماعية أحداثاً لا يمكن فهمها، أو لا يمكن الدخول إليها، لماتتمتع به من كثافة. ولذلك لا بدَّ من النظر إليها كأشياء ومعالجتها على هذا الأساس. ولهذا أيضا يمكننا نعت علم اجتماع دركهايم بالشيئية. وما زالت إلى الآن آثار هذه النظريات والتصورات حية في البنيانية الفرنسية. وهذا ما سيكون موضوع دراسة مستقلة. إذ أعتقد أنه على طلاب علم الاجتماع في ألمانيا، كما في أي مكان آخر، الاطلاع على هذه التطوّرات والإلمام بها مباشرة.

أمَّا الفارق الثاني، فقد تمثل كما هو معروف في تمثيل ماكس ڤيبر للآراء القائلة بإطلاق حرية التقويم، إذ اعتقد بوجود الأحكام القيمية وسحبها كلياً من إطار الدراسات الاجتماعية. وباعتقادي أن الوضعية الشعبية، أو المسطحة كما هي الآن، قد تبعته في ذلك. هذا في حين أن ڤيبر قد تتلمذ على النظرية المعرفية المثالية، وبذلك كان ضد الاتجاهات الشعبية في الدراسات الاجتماعية. أمَّا دركهايم فقد كانت له ميول وصفية واضحة، لذلك سمح بإدخال الأحكام القيمية مجال هذا العلم. بإمكاني القول وبسبب اتخاذ مواقف أكثر حدة، إن دركهايم نظراً لتحليله الدقيق للأوضاع الاجتماعية بالذات، وبسبب انشغاله بفتح الملفات المعرفية، هذه التي اعتقد ڤيبر ببساطة بإمكانية فصلها عما هو قيمي. علماً أن مجرد التمييز بين ما هو صحيح أو خطأ يعتبر، شئنا أم أبينا، إثبات علاقة من نوع معين. وبالطبع إذا أعدنا النظر بأحد كتب دركهايم الأولى، لاسيما كتابه «تقسيم العمل» فإننا سنجد هذه الانفعال القيمي ماثلاً فيه، وهذا ما يرتبط، شديد الارتباط، بما سبق وقلته حول أقنمة الوقائع الاجتماعية التي بلورها، والتي لبست معه ثوباً معيارياً، والتي تم الاعتراف بالقيم التي تحددها.

فيما بعد تبلورت هذه المعطيات المتعلقة بالوقائع الاجتماعية، إن لجهة كثافتها، أو بما تستحوذ عليه من قيم ضمن ما يعرف بنظرية الوعي، أو الروح الاجتماعي.

إذا كنت قد أشرت لهذه الأمور وإن بسرعة، فذلك للفت الأنظار إلى وجود تباين حاد في وجهات النظر وحول المسائل الأساسية في علم الاجتماع بين مفكرين إجتماعيين لعب التفكير المنهجي دوراً بارزاً في توجيه آرائهم وتحديدها، كما هو الأمر بالنسبة لأهم العلماء

الألمان ولأهم العلماء الفرنسيين من الجيل السابق.

ربما توجب عليَّ أن أضيف هنا، أنني، وعكس ما ينسب إليَّ، لا أريد أن أقابل سلوك ڤيبر الذي يرى الابتعاد عن كل تقويم، بسلوك مقوِّم له. إن نفس الصعوبة التي تمنعنا من تقدير موقف ڤيبر القائل بإطلاق حرية التقويم لتواجهنا في إدخال قيمة خارجية، وبالتالي في تشييئها وجعلها قيمة معرفية ثابتة ذات طبيعة سوسيولوجية، على الأقل كما ظهر ذلك في علم اجتماع **ماكس شيلر**. باعتقادي، وفيما لو قدر لي أن أستعير الآن عبارة من **فويرباخ**، أنه علينا أن نكون فوقهما، أن نتعداهما؛ أي علينا أن ننظر إلى الإمكانية باعتبارها تعبيراً عن أمور مشيئة كما هو الحال بالنسبة لكانط الذي ميّز بين تسامي الشيء أو تعاليه، وبين السلوك تجاهه بأيِّ ثمن من الأثمان.

يذكرنا تعبير القيمة، وليس دون سبب، بالاقتصاد وبالسوق، من هذه الأمكنة وعبر التحويل الذي قام به كل من **فينستربرغ وفيندلبند** و**ريكارت**، أنتقل إلى ميدان العلوم الاجتماعية. وقد كان هذه التعبير بحد ذاته تعبيراً عن تشيىء، تماماً كما كان الموقف المقابل المنادي بإطلاق حرية التقويم تشييئاً للوعي. وفي هذه اللحظات اكتفي بالإشارة إلى هذه الأمور بشكل عام، وباقتضاب، حتى لا نخرج من هذه الدراسات بانطباع يوحي وكأني ألصق بالأقانيم العقيدية أية قيمة انتروبولوجية عامة. إن هذا بعيد جداً عن تفكيري تماماً كما هو الموقف الذي اتخذه ڤيبر. وحدها جملة كانط، التي اعتبرت الطريق مفتوحاً أمام النقد، وحدها التي تبدو لي وكأنها تحافظ على حضورها الكلي حتى إزاء ما يعرف بمسألة التقويم.

من اللافت للنظر فعلاً أن لا تكون هذه الإشكالية وحتى الآن موضوع أبحاث متكاملة وجذرية كما يجب، إن في ميدان العلوم الاجتماعية أو في الآداب الفلسفية، علماً أن الجميع متفقون، أو هذا ما أعتقده، أن الثنائية القديمة التي تميِّز بين معرفة قيمية وبين معرفة خالية من القيم لم تعد ممكنة الآن.

إن ما قلته سابقاً حول عدم اتفاق علماء اجتماع الجيل السابق حول مسألة المنهج، لينسحب وبطريقة مماثلة على علماء اجتماع الجيل الحاضر. فالذين شاركوا في مؤتمرات علماء إجتماع مدرسة فرانكفورت قد لاحظوا دون شك الجدال الذي قام بين زملاء مثل **داهرندورف**، **وسويش**، وكلاهما كما نعلم من المعارضين للتصوُّرات الجدلية المتعلقة بالمجتمع، علماً أن سويش كان الأكثر جذرية تجاه المدرسة الوضعية.

من الأمور الحتمية، رغم ما فيها من مفارقات، أن يطلق عليٍ الباحث في علم الاجتماع صفة الباحث الميتافيزيقي. فهذا ما أود لفت الأنظار إليه لأوفر على الطالب وعلى نفسي

الخوض في نظرية يطول شرحها. بكل الأحوال، فإننا نجد الانتقادات التي أثارها أوغست كونت ضد الماورائيين، وبخاصة ضد أستاذه سان سيمون، قد استعيدت مجدداً من قبل دركهايم في نقده لمفهوم التطور الكونتي. وبالمقارنة عينها نجد بعض علماء الاجتماع الأميركيين ممن اهتموا بعلم المناهج قد اتهموا دركهايم بجعله مفهوم الوعي الجماعي مفهوماً مطلقاً ومستقلاً، وبذلك جعلوا من صاحبه، أي من دركهايم مفكراً ما ورائياً.

يبدو الجهد منصباً حالياً على إلغاء المفاهيم من حقل علم الاجتماع، هذا إذا ذهبنا بتعبيرنا إلى الحد الأقصى، أي تحويل المفهوم إلى مجرد ماركة، يمكن استخدامها عوضاً عن الموضوعات التي تختبىء تحتها. هذا دون أن يكون لهذه المفاهيم أيّ حظ من الاستقلالية. والامكانية هذه محدودة جداً على ما يظهر. إذ لا وجود لفكر دون مفهوم. فإذا ما أضفنا إلى هذه الواقعة تلك الجهود التي ينادي بها علم الاجتماع الحديث والهادفة ببساطة إلى إلغاء استقلالية المفهوم، فإن ذلك سيؤدي ببساطة إلى نوع من التخريف، بل وبإمكاني القول إن في ذلك نوعاً من الدونكيشوتية، إذ سيكون علم الاجتماع في هذه الحالة محط شبهات الماورائيات، على افتراض أن النتائج التي لا بد من التوصل إليها، لا تبعد عما يفترضه الوضعي ما ورائياً بالمعنى المحايث للمعرفة المجتمعية. مرة أخرى، أريد لفت الأنظار إلى أن تقديم علم المنهج من خلال إعطائه الأولية سيؤدي إلى طمس المعرفة الاجتماعية، وبخاصة إلى ضم ما لا يعتبر معرفة منتظمة، أي إلى احتواء ما سميته بالتجربة غير المنتظمة، كما أن هذا التصنيف عبر المنهج لن يكون إلاّ على حساب الموضوع بالذات وبالدرجة الأولى.

هذه هي النقطة الأساسية التي رجوت الانتباه إليها. ولن يكون بمقدوري الآن الخوض في تفاصيلها لأنها قد تكون في مراحل لاحقة موضوع دراسة مستقلة. وبكل الأحوال لا بد من الاشارة إلى أن علم الاجتماع يظل حافلاً بمثل هذه المعارضات.

* * *

VIII

لقد ابتدأنا فيما سبق من صفحات معالجة مسألة العلاقة بين المنهج والموضوع. وقد سبق لي أن أوضحت أنّ الاعتقاد بقدرة المنهج على الخلاص من كل الأخطاء، أي بإعطائه قدرة شفائية كلية، قد ظل اعتقاداً خاطئاً، بدليل أن علماء الاجتماع حالياً ـ وكما كانوا أيضاً في الأجيال السابقة، بل وعلى مرِّ العصور ـ ليسوا على اتفاق مطلقاً حول هذه النقاط.

أمّا الآن، فإنه ليس بودي، كما أنه لن يكون بوسعي أيضاً، أن أقلّل من أهمية الخلاف حول المنهج في إطار العلم الذي نقدم له، بل إنه بالإمكان القول إن الخلاف حول المنهج ليخبىء بدوره مسائل أخرى ذات علاقة بالموضوع. ولهذا يجب علينا خلال دراستنا، أو خلال تقديمنا أن لانغرق في مواد ترتكز بكليتها حول النقاش الدائر حول المنهج مع ما يستتبعه النقاش من خلافات. ولذلك أرجو جيداً أن يكون معلوماً لدى الطلاب أن المسائل المنهجية التي يعالجها علم الاجتماع لا تخلو إطلاقاً من حضور الأشياء الموضوعية فيها. إذ ثمة علاقات لا بد من بحثها، وهذه تتعلّق بالمنهج من حيث اختياره، واختبار مدى صحته. وبحث مضمون ما يمكن اعتباره اجتماعياً، أو ما يمكن معرفته في إطار هذا العلم. كما أن للمسائل المتعلقة بالموضوعات حضورها الدائم الذي لا تستطيع المسائل المنهجية أن تقلّل منه أو أن تخفيه. وما سبق أن أشرت إليه من وجوب مراجعة العلوم المنهجية لا يعني وقف التفكير في المنهج أو دفن التفكير المنهجي، بقدر ما يعني التحذير من اتخاذ خطوة قد تكون بسيطة، ولكن قد يكون لها نتائج حاسمة. تقوم هذه الخطوة على رد كافة المسائل الحاسمة إلى مسائل منهجية. والواقع، أن الخلاف حول المسائل المنهجية لا يخفي الخلاف على مسائل تمس الموضوعات بحد ذاتها. وهذا ما نجده في سائر العلوم حيث تعتبر الخلافات بخصوص المنهج، حتى ما كان شكلياً منها، صدى لخلافات تتعلق بمضامين هذه العلوم بالذات.

إني أعتبر أن لهذه النقطة أهمية زائدة. وانسجاماً مني مع طريقتي القائمة على الاستشهاد بنماذج لها دلالتها الاجتماعية، أعيد إلى الأذهان ذلك الخلاف الذي لم يستوفَ حقه بالدراسة بعد، بين كل من دركهايم وڤيبر. فمن خلال استذكار هذين العلمين، تتذكرون العلاقة بين المنهج والموضوع. فدركهايم الذي حاول تفهم ما لا يمكن فهمه، والذي قال إن الموضوع الحق لعلم الاجتماع إنما يبدأ حيث تقف حدودنا على الفهم، وبذلك يمكن الإلمام باللحظة الأساسية لتحول المجتمع إلى مؤسسة. وبخاصة فهم الاستقلالية التي تحظى بها هذه المؤسسة التي هي أساساً من صنع البشر وإن كانت ضدهم أحياناً. إلاَّ أن دركهايم قد سارع لأقنمة هذه اللحظة، أي أنه قد عالجها وكأنها طبيعة ثانية تخالف ما تواضع عليه البشر، وكأنها بالتالي مؤسسات استقلت فعلاً عنهم لأن هذا جزء من مفهوم المؤسسة كمؤسسة. وبذلك نجد في هذه النزعة تبريراً للمجتمع السائد.

إننا لنلمح في هذا التحليل لحظة للحقيقة. ذلك أنَّ ما نسميه بالتشيؤ لأمر يختلف كلياً عما نسميه بالألينة. إن المفهومين ليسا متماهيين إطلاقاً. ومنذ هيغل وماركس انطبع هذان المفهومان بطابع خاص في المجتمع الرأسمالي. إلاَّ أن الاعتقاد بأن المجتمعات السابقة كانت بمثابة أمر محض مباشر ما بين البشر، ليس إلاَّ وصفاً رومانطيقياً لأشكال المجتمع السالفة. فهل كان الانسان فعلاً «رجل الغابة» المسالم، أي هل كان المجتمع مجرد مجتمع صغير غير عضوي، بل أكثر ما يكون بساطة. إن هذه مواضيع قابلة للنقاش. ولكن بالإمكان القول وبكل تأكيد إنَّ القهر كان أيضاً ميزة الطبقات الاجتماعية السالفة، وبأن فهم ذلك كان مستعصياً تماماً لما كانت ميكانيكية المجتمع الصناعي غير قابلة للفهم بشكل مباشر.

أمَّا لو قُدِّر لي مجدداً العودة لموقف ڤيبر: فإن ڤيبر قد أعلن ـ دون أن يستند إلى علاقات محددة ـ أن اهتمام علم الاجتماع، إنما يظل ماثلاً في بحث الأمور الذاتية، حتى لو بدا البحث متعلقاً بعلاقات مستقلة، بعلاقات موضوعية، فإن هذه تظل رغم كل شيء علاقات ما بين البشر أنفسهم، وليست صفات لأشياء يمكن البحث بها كما لو كانت قائمة بذاتها ـ وهذا ما عبَّر عنه ماركس أيضاً ـ. لقد قام ڤيبر، حتى لو لم يرد ذلك فعلاً، برد المؤسسات إلى ما هو إنساني، وبشكل ضمني أراد أن يتناول البحث كل ما له علاقة بما هو اجتماعي. أمَّا الوسيلة التي أراد بواسطتها فهم المؤسسات الذاتية أو المستقلة المتموضعة فهي إخضاعها جميعها للعقلانية.

من هنا يتضح لنا مدى التباين المنهجي داخل مدارس علم الاجتماع الوضعية القديمة. وهنا لا بد من التكرار أن توجهات كلتا المدرستين الفرنسية والألمانية كانت وضعية، وكانت أيضاً ضد البحث الواقعي وضد الأفكار التي ترى وجوب فهم الأمور من الداخل. وهذا ما أدى، وإن من باب الضرورة، إلى وجوب فهم المجتمع عبر التصورات الجدلية. من هنا،

نرى كيف يعتبر هذا التحوُّل تحوُّلاً باتجاه العلوم السرية التي لا بد أن تؤدي، إن في ذهني أو في أذهانكم، إلى تحريك غريب للمفاهيم كما هو الحال بالنسبة لمفهوم الجدل، وما يلحقه من إساءة فهم.

إن من مهمات النظرية الجدلية، الجمع بين هاتين اللحظتين اللتين تبدوان متناقضتين، واللتين تميزان المجتمع. فمن جهة، نجد عدم صعوبة الفهم، كما نجد من جهة أخرى ما يمكن رده إلى ما هو إنساني أيْ إلى ما يمكن فهمه، هذا في الوقت الذي نجد كلتي اللحظتين وقد تفرعتا من أصل واحد، وهو سيرورة حياة المجتمع الذي يمكن رده إلى مراقبة الأولى بما فيها من استقلالية، بل من قساوة وسلطة ـ وهذه كانت وجهة نظر المنظرين الاجتماعيين السالفين على كل حال ـ.

تكفي التصورات التي ألمحت إليها هنا لإظهار أن التصور الخاص بالجدل إذا ما أخذ دون معاني مزدوجة ودون تحمس بالغ، ليعتبر وبكل بساطة من أكبر النتائج التي توصل إليها الفكر البشري. وبإمكاني القول إن خطيئة الفكر الوضعي أنه تجاهل نتيجة الفكر الكبرى هذه، لقد تجاهل تقدم تكوين النظريات التي تخضع لضرورات داخلية من أجل التعلق بسطحية تمس كل ما هو مباشر.

أضف إلى ذلك كله، أنه لا يمكن أن يكون اختيار المنهج خاضعاً لمحض الصدفة. وهذا يعني أن المنهج لا يؤدي بالضرورة إلى أصل واحد. بإمكانكم القول رغم ما في هذه الحجة من ضبابية، إن الانطلاق من بنية المجتمع الوضعية بدل الانطلاق من مجرد نظام عضوي ذاتي لن يغير شيئاً من الأمر، إذ تؤدي الطرق جميعاً إلى روما؛ أي بعبارة أخرى على الطرائق جميعاً أن تخدم الغرض نفسه. مما لا شك فيه أن ثمة شيئاً صحيحاً في ذلك، فالطرائق جميعاً لا تخلو من عكسها لبعض البنى الاجتماعية الأساسية. على سبيل المثال، إذا ما قارنا الصفات التي أعطاها ماكس ڤيبر لنمط الرأسمالية بمثيلاتها في النظرية الماركسية، لوجدنا لدى ڤيبر لا صفات الرأسمالية وحسب، بل إننا لنجد تطويراً للمقولة الأساسية التي تتعلق بشكل البضاعة تماماً كما لدى ماركس؛ أي ما يتعلّق منها بالسوق والعقلانية والحساب وما شابه، هذا مع العلم أن ڤيبر قد وضع مقولاته أساساً لتكون نقيضاً لماركس.

ولكن علينا أن لا ننسى، ونحن في هذا الموضوع أن العلم المتعلق بالمجتمع إنما يتناول موضوعاً لا نهاية له، وهو موضوع شديد التنوع حتى لو بدا الأمر بخلاف ذلك بشكل من الأشكال. نسوق هنا إلى الأذهان الأحداث الأخيرة في فرنسا وتدخل الشرطة (الديغولية) وما رافق ذلك من تجارب مريبة. والواقع، أن تماهي الأصل والذي يفرض نفسه مع مختلف التقديرات المنهجية لا يعتبر حاسماً بقدر ما تساعد المظاهر العقلية التي تدخل هذه اللحظات من ضمنها. وبالرغم من كل نوع من أنواع التوافق، بين بعض عناصر نظرية

ڤيبر عن الرأسمالية المثالية بجوهرها وبين ما يقرره ماركس، فإننا نلمح فارقاً أساسياً يتمثل فيما إذا كان علم الاجتماع الوصفي بنمطه الوضعي القديم قادراً على التقاط هذه اللحظات وتكوين ما يشبه بالتعريفات لها، وإذا ما كان بالإمكان الخروج من ذلك كله بما وصفه ماركس في إحدى رسائله ناعتاً ما رآه في أفكار هيغل بملوديا الصخور الكبرى. أي عدم التقاط كل الظواهر التي تتضمن ميزات توحي بالقهر وصفات لا يمكن تصنيفها ضمن نواة واحدة يمكن تفهمها، بل إدراك المتشابهات التي تتولّد من بعضها البعض، وإدراك ما يتضمنه الكل من ميِّزات قهر نعاني منها جميعاً، وهذا ما يمكن إدراكه بطرق مختلفة، باستثناء الطرق الوصفية التي انتهجها ماكس ڤيبر في دراساته الاجتماعية، وبذلك ندرك أنه حيث تعطينا التقديرات المنهجية المختلفة أموراً متشابهة فإن هذه المتشابهات ليست فعلاً كذلك بحد ذاتها، بل إن لها أوزاناً مختلفة تمام الاختلاف. هنا لا بد من الانتقال إلى بحث نقاط أخرى لم يسبق لي أن تطرقت إليها، فالواقع أني تحدثت حتى الآن عن المنهج ووجوب تحديده انطلاقاً من الموضوع قيد الدراسة، كما أشرت إلى وجوب عدم اعتباره مجرد رسيمة تكفل تنظيم الدراسة. وبإمكاني مع ذلك أن أتصوَّر أن يساور الشك بعض الطلاب ـ لا سيما أولئك الذين يمتلكون معارف مصدرها العلوم الطبيعية، أو الذين يبحثون عن معارف موضوعية ـ وهم برأيي محقّون بذلك. لذلك لا بد لهم من أن يتطلبوا مني من أجل حل هذه المسألة تقديم معرفة يكون اتجاهها باتجاه الموضوع. كما لا بدّ للطلاب الذين لا يساورهم مثل هذا الشك من مطالبتي بإيضاح ما عليهم فهمه وبتقديم نموذج يبيّن مثل هذه المعرفة. وهذا ما بودّي فعلاً تقديمه. إذ لا بد من استعارة هذا النموذج من مجال النظرية الايديولوجية أو من مجال النقد الايديولوجي، حيث لا بد من الوصول وبشكل تلقائي إلى النقطة الأساسية أو إلى الموضوع الأساسي الذي يشكل موضوع علم الاجتماع ـ خاصة حين يصار إلى تحديد المفهوم وجعله قاصراً على البحث في إعادة الانتاج الاقتصادي، أو إعادة إنتاج الحياة.

وكما نعلم فإن إحدى وسائل، أو إحدى تقنيات البحث الايديولوجي، إنما تقضي بإجراء هذا البحث بواسطة إحدى انتاجات الذهن، فيصار إلى تحليله وإلى استخلاص نتائج اجتماعية تترتب عن هذا النتاج بالذات، وبالطبع بالإمكان القول إنه على النقد الايديولوجي التعاطي مع ما يختص بالبشر، وهم كما يقال حملة الأفكار وحملة الايديولوجيات، ولكن أبسط الإشارات لا بدَّ أن تبرهن لكم أن لهذه الايديولوجيات التي يواجهها البشر بشكل مباشر، أساساً إجتماعياً لا يكمن بالضرورة فيهم، أو فيما أجمعوا عليه، بل إن هذه الايديولوجيات غالباً ما تلقى على عاتق الناس عبر التقاليد أو بأية طريقة أخرى. أو قد تكون (هذه الايديولوجيات) وهذه سمة عصرنا الراهن، وليدة الشكل المعقد والمركز الذي يكوِّن الرأي العام عبر الثقافة الصناعية. وبسبب عدم إمكانية الناس على

الإلمام بشكل كامل، ومن الداخل، بدينامية هذه الأيديولـوجيات عـبر تقنيات الاستجـواب المباشر من جهة، وبسبب اعتبار أن لهذه الايديولوجيات وظائف تؤثر بشكل مباشر من جهة أخرى، عبر أشكال ذهنية فعلية، أو ما يسمى كذلك، بدأت الدراسات الاجتماعيات تزيـد من أبحاثها لمثل هذه الأشكال الذهنية.

وقبل الانتقال للبحث في المسـألة التي أرجـو من خلالهـا أن أوضح مسـألة العـلاقة بـين المنهج والموضوع، أريد أن أضيف هنـا أن الفارق الأسـاسي بين علم اجتـماع يختص بالبنيـة الموضوعية مقابل علم له اتجاهه المنهجي المباشر، هو التالي: لا يولي هذا العلم عنايـة كاملة لدراسة ردات فعل الأشخاص الذين تقع عليهم التجارب، وبسبب الطريقة الايديـولوجيـة لهذه العلاقـات فإن لمعنـاها أو لـلامعناهـا علاقـة بمعنى المجتمع أو بـلا معناه، وتشبـه هذه العلاقة مع ما تسميه المدرسة السلوكية باسم المنبهات والاستجـابات. وهـذا يعني أن يُصار إلى تحليل ردّات الفعل الذاتية وتحويلها إلى علاقات تكون بمثابة انفعالات يمارسها المجتمـع على الأشخاص.

إنه لمن قصر نظر المدرسة الوضعية والتي تسود أفكارهـا الآن علم الاجتماع، أن تفـرض على قابلية بحث وتفسير وعلى معنى ما يؤثر في أفراد البشر نوعاً من التـابو، بحيث لا يكـون مؤكداً، أو ما يمكن لمسه باليد سوى ردات الفعل متناسبة كلياً. إن ردات الفعل هذه ثانوية جداً ومتفرِّعة ولا تأتي إلاّ بالواسطة. وإنها قد تكون كل شيء إلاَّ أن يكون لها اليقـين الذي ينسب إليها. وهنا نرى مجدداً أن الـدواعي التي تحملنا عـلى تأمـل العلاقـات بين مضمـون المؤثـرات الاجتماعيـة وبين ردات الفعـل عليها، كـما يمكن رصد ذلـك في معهـد الأبحـاث الاجتماعية وبدرجة كبيرة من الدقة والانتظام، ليست من قبيـل النزعـات الغريبـة، وليست أيضـاً نوعـاً من التأمـل الفلسفي المنـظم، بـل هـي دواعٍ لا تخلو من وجهـات النـظر التي تعكس فكراً انسانياً منفتحاً.

أريد هنا مصارحتكم القول، دون الوقوع في مـواقف تعليمية، ودون إمـلاء آراء مسبقة أن تتخذوا إزاء ما يعرف بمدرسة فرانكفورت مواقف عقلانية، وأن تـواجهوا كـل خطوة في البحث الاجتماعي وكل موقف يتعلق بالمادة الاجتماعية بالنقـد، وبعدم تقبـل الإيحاءات أيـاً كانت.

أعتقد أنه قد تسنىً لي إقناعكم بأهمية تحليل النصوص في مادة علم الاجتماع. وبـالطبـع لا يلزم ذلك أن يكون موضوع التحليل نصاً بالضرورة إذ يمكن أن يكون ذلـك لوحـة أو ما شابه، كذلك يمكن استخدام هذه الطريقة وبنجاح في إطار المـوسيقى. أمَّا كـون اللغة أداة اتصال بشكل عام واعتبارها انتاجاً مشتركاً بين جميـع البشر الذين يستخـدمونها، فـإن ذلك يجعل النص في موقف يحتـل معه مكـان الأفضلية. والآن نشـير إلى أن مزاولـة تحليل النص

كانت قد ظهرت منذ وقت مبكر، وبالإمكـان إرجاعها إلى العشرينات من هـذا القرن، في تلك الفترة قام **بنيامين** بإجراء أشياء مشابهة، كذلك قام **كـراكاور** بمـزاولة التحليل النصي بشكل منهجي وكذلك فعل **بلوخ**؛ كما أشير أخيراً إلى الجهود التي اسديتها أنا أيضاً في هـذا الإطار، وهي جهود تعود إلى هذه الفترة التاريخية المبكرة. وفي أمـيركا، وبمعـزل عن الجهود المبذولة في المانيا، والتي غالباً ما تمّت خارج الإطار الجامعي، وغالباً ما كانت تعبر عن توجه نقيض للاتجاهـات الأكاديميـة في علم الاجتماع، نجـد اهتماماً بارزاً بهـذا الموضـوع، ولكن أسـاساً من خـلال وجهات نـظر أكاديميـة. أمّا الشخصيـة التي كانت من أكـثر الشخصيات اهتماماً بهذا النمط من الدراسات والتي تابعتهـا بشكل منهجي منـظم فكانت **هـ. لـوزفل**، أحد البحاثة في حقل الايديولوجيات. وقد تأثر هذا البحّـاثة بـدراسات **بـاريتو** منـطلقاً من النقـد، معتبراً أن لـلأنماط العقليـة أرضية ايـديولـوجية، إذ لا مجـال لافتراض عـدم وجود ايديولوجية معينة خلف هذه التفسيرات.

قـد يجوز لنـا أن لا نعتبر **لـوزفل** مفكـراً أميركيـاً ممن ظهروا في الثلاثينات، مـا لم يـطور انطلاقاً من هذا النوع النقدي، أي نقد المضمون، طريقـة أو منهجاً جـديداً يعـرف بالمنهـج الكمي. هذا يعني أنه ناقش النصوص التي تعامل معها انطلاقاً من عدد معـيّن من عوامـل وحوافز وجدها فيها، ثم انتقل إلى إحصـاء هذه العـوامل التي يتشكـل منها النص، وذلـك بتقدير الوزن النسبي الذي تتمتع به هذه العوامـل. فإذا كـان الأمر متعلقـاً بالـدعايـة مثلاً أحصى الحيل الدعـائية التي تؤلف الكـل. ولقد طـوَّر لوزفـل هذا المنهـج في مقالـة مشهورة بعنوان «Why tob quantitave». وفي السلسلة نفسها من المنشـورات، نشر عـالم الاجتـماع الألماني **س. كراكـاور** قبل وفـاته بسنـوات قليلة مقالـة هامـة أظهر فيهـا دلالة الاجـراءات الكيفية في الأبحاث التي تتناول تحليل المضمون. وعلى طـالب علم الاجتماع الـرجوع فعـلاً للاستفادة من هذه المقالات وللاطلاع على النقاش الدائر حول أفضلية المنهج أو المـوضوع، وعلى العلاقة التي تقوم بين هذين القطبين.

بالطبع، إن لوجهتي النـظر هاتـين، ودونما أدنى **شـك علاقـة** محددة بمضمـون مواضيـع البحث. إن تبرير استخدام، أو تبريـر عدم استخـدام هاتـين الطريقتـين في البحث، أعني الطريقة الكمية كما هي لدى لوزفيـل، أو الطريقـة الكيفية التي أمثلهـا إلى حدٍ مـا، أمر لا يمكن حسمه بشكل منهجي مجرد، بحيث يقال إن الـطريقة الأولى محقـة وفي كل الأحـوال، والثانية غير محقة وفي كل الأحوال أيضاً، بل الأجـدى أخذهمـا في علاقتهـما بالمـوضوع قيـد التحليل. فطريقة لوزفيل الكمية، أو لنقـل التي تأخـذ أساسـاً بالمنهـج الكمي، لا تخلو من لحـظات كيفية، وذلـك أن لكافـة المقولات التي تنـدرج ضمن إطـار البحث والمستقـاة من النص طبيعـة كيفية. إذ لا يمكننـا بحال من الأحـوال إحصاء مـا لم يسبق لنا تحـديده كيفيـاً بشكل من الأشكال. وباعتقادي أن هذا يشكل جانباً من المسـألة المنهجيـة الكلية التي يجب

أن تكون واضحة في الدراسات الاجتماعية.

أخيراً يبدو أن المنهج الكمي الذي وضعه لوزفلد هو منهج مفصل على نظام الدعاية والإعلان ـ هذا إذا جاز التعبير عن ذلك بهذه الطريقة المختصرة والفظة ـ علماً أني أقصد الدعاية بمعنى موسع جداً يوازي إلى حد ما نمط المجلات الروائية المصورة أو نمط الأفلام التجارية أو حتى نمط الموسيقى الخفيفة. هذا يعني أن لمثل هذه المادة توجهاً وحيداً، إذ إنها تنظم من أجل اصطياد الزبائن ـ يصار حالياً ربط هذا كله بما يسمى بالاتصال، أو بأدوات الاتصال ـ. في مادة كهذه نجد العمليات التي تؤثر في وزن كل من التقنيات، بمعنى الحفاظ على تأثيرات مثالية، إذ تنظم كافة الحالات والتي تفرزها الثقافة الصناعية تبعاً للمقولات الكمية للمادة المنظمة، وأن توصف هذه بشكل كلي. يضاف إلى ذلك كله وجوب تأمين القصد العام من اتصال كالذي نحن بصدده. وفي هذه المجالات ـ حتى في أكثرها فقراً وجدباً ـ تكتسب الحيل قيمتها من خلال رؤيتنا لها عبر علاقتها بالهدف العام الذي يصار إلى بلوغه، وبذلك تدخل اللحظات الكمية عملية التحليل مجدداً.

من جهة أخرى، نجد أن كل تشكيل ذهني مميّز ومستقل بالدرجة الأولى، يجعل من التحليل الكمي بحثاً عن وفرة ما يمكن تلمسه، إنما يجعل من البحث بحثاً لا معنى له. ولا يمكننا أيضاً القول أن لا علاقة لمثل هذا التشكيل ومنذ البداية مع البحث الايديولوجي، إذ قد يكون للتشكيلات الذهنية الأكثر تنظيماً علاقات ايديولوجية أو قد يكون لها تأثيرات، وهذا ما يقومون به. أو غالباً ما يكون لها هدف ايديولوجي إذا صح القول. ولكن من العبث أن نعمد لتعداد هذه الجوانب. قد نعرف وفي هذا النوع من التحليل في المواد المنفصلة والمميزة والتي علينا أن نلمَّ بمضمونها المجتمعي. وفي الوقت الذي نسعى لتعيين هذه المادة يتعينّ علينا البحث في تأثيرها الممكن على ما يغايرها.

ليُسمح لي هنا بإبداء ملاحظة ثانية جانبية تتناول جوهر النقاش حول علم اجتماع الموسيقى، ذلك النقاش الذي دار بيني من جهة وبين أطروحات السيد **سيلبرمان** من جهة ثانية، والغريب أن الأبحاث حول ذلك قد تركزت على تحليل المعنى من أجل فهم المضمون الاجتماعي لمثل هذه التشكيلات المنظمة، بدل التركيز ومنذ البداية على دراسة التأثيرات التي قد لا يكون لها علاقة بها في أحيان كثيرة.

* * *

IX

علم الاجتماع والتاريخ: تاريخ العقائد

حاولت فيما سبق، مستعيناً بنماذج عينية، إيضاح كيفية تعلق مسألة المنهج عينياً بمسألة المضمون: وذلك انطلاقاً من مسألة العلاقة بين المنهج الكمي وبين المنهج الكيفي. إضافة إلى ذلك أقول إن ذلك لا يعني مجرد الإحصاء الآلي، ولا تحديد أو تقليص المنهج الكمي بطريقة من الطرق. ولأجل التوصل إلى تصنيف عقلاني لعوامل كالتي نعالج، لا بدَّ أولاً من تأمين الفكرة أو تحديد القصد، أو لنقل بشكل أكثر احتراماً، «بطاقة المرور» خاصة في حالة انتاج الثقافة الصناعية الآلية، وبعد ذلك علينا التعرف على اللمسات المنفصلة أو التقنيات التي تأتلف معها في وظيفتها.

وإذا ما صدقنا الأبحاث التجريبية التي تعتمد على ما يعتبر بالصفاء أو بوجوب التخلص من كل أحكام مسبقة، أو دراسة الظواهر دون إحاطتها مسبقاً بأيٍّ مفهوم، فإن ذلك يعني عدم اختيار معيار معينٍ يصار إلى الاهتمام به. وهكذا تؤدي الدراسة التجريبية الصرفة إلى تراكم المواد العامة إن لم أقل الخرساء أو المسطحة. بشكل عام، وفي مثل هذا النمط من الدراسات التجريبية الصرفة، لا بد من بعض الملاحظات، أو من إعطاء بعض القواعد العامة، والأهم في ذلك كله أن مثل هذه الأبحاث لا توصلنا إلى نتائج، بل هي لا تعطينا أكثر من الأفكار التي جرى تضمينها إياها. وهذا بحاجة إلى تعديل بالطبع: إذ بالإمكان، وعبر دراسة ما، تزييف هذه الأفكار. وبقدر ما تكون هذه الدراسة متقنة، بقدر ما تكبر، إذا أمكن القول، حظوظ إمكانية تزييف الفرضية التي وضعت على أساسها الدراسة.

لقد أوْلى عالم الاجتماع **بوبر**، المعروف بنزعته الوضعية وبنظرياته العلم إمكانية الوقوع في التزييف أهمية بالغة، وتزداد هذه الإمكانية بالنسبة للأفكار التي يريد الباحث أن يبثها في دراسته، أي إن للتزييف علاقة وثيقة بالنظرية التي يصار لترويجها، أو لاستغلالها.

وحيث يجري البحث بعيداً عن كل نظرية، تعتقد المدرسة الوضعية أن الإمكانية المرتفعة للوقوع في التزييف لا تعود مطروحة، إذ لا مجال لطرح أفكار تكون عرضة للتزييف.

عدا ذلك، أريد هنا لفت أنظاركم إلى مسألة لها علاقتها الوثيقة بقابلية الإحصاء التي يفرزها تحليل المضمون، أو لنقل بتقسيم المضمون إلى عوامل متعددة. بل بالأحرى لا بد من لفت الأنظار إلى مسألتين واضحتين هنا، وهما مسألتان يفرضهما منطق العلم بحد ذاته، علماً أنهما قد أغفلتا إلى حدٍ ما، بالرغم مما لهما من دلالة تحضرني الآن وتتعدّى في العديد من الاتجاهات الأبحاث التجريبية الأكثر إنتاجية. أولاً: يجب أن يكون واضحاً لكم، أنه حين لا تعمدون مباشرة لتحليل النصوص، بل لدراسة المتلازمات الايديولوجية كما هو الأمر في دراسة ما يتلازم مع الشخصية السلطوية، فإنه لا بد من اعتبار العوامل الفرعية أو التي تتفرّع منها أو من اعتبار التصنيفات الفرعية كما هو الحال في تقنيات التصنيف الحديثة وما لها من نتائج تترتب عن التجريد. وفي حقيقة الأمر، فإن علاقة هذه التصنيفات الفرعية، أو هذه المتلازمات الثانوية ببعضها البعض، إنما تتحدَّد قياساً على البنية الكلية، أو على الكل، هذا الكل الذي لا يمكن فهمه أو تقسيمه إلى عوامل وإلى تصنيفات فرعية مباشرة إلّا بعد تفريعه.

أمَّا الآن، فإنه لا بدَّ لنا من التنبُّه إلى الخطر الذي يحيط بالأبحاث التجريبية، وهو خطر قد لا يمكن تحاشيه، إذ قد يصار وعبر الانشغال بهذه البنى الثانوية أو عبر تقويمها. قد يصار إلى التعامل معها كأشياء، أي قد تخضع للتشيؤ. بمعنى آخر، قد تحسب هذه البنى والتي هي أساساً نتائج التجريد عوامل قائمة بحد ذاتها، ومنها مجتمعة أو من خلال علاقتها ببعضها يصار إلى بحث البنية الكلية. في حالة كهذه يعتبر البحث الاجتماعي تحليلاً للعوامل المكوّنة. عبر هذا التشييء للعوامل المفترضة والتي من خلال ضمها أو جمعها إلى بعضها البعض يتكوَّن الموضوع، في الوقت الذي لا نصل فيه إلى الإلمام بها إلَّا عبر المنهج الذي يحلِّل المادة. عبر ذلك كله، فإننا نصل إلى نوع من الدراسة الآلية، كما قد تظهر الدراسة في حالات معيَّنة بعض المسائل الثانوية أو الظاهرية التي قد تعطي لهذا العامل أو ذاك وزناً إضافياً، هذا في الوقت الذي يتوجّب علينا فيه استخلاص موقع هذا العامل أو سواه من خلال ترابطه بالكل.

أمَّا المسألة الأخرى ذات العلاقة بموضوع بحثنا، فهي أنه عبر دراسة ناجحة مثمرة من نمط الدراسات أو الأبحاث التجريبية ـ وللأسباب التي أشرت إليها ـ إذ نجد بالواقع وعلى الدوام بنى كلية أساسية، علينا تقسيمها إجرائياً، إذ لا مجال للإلمام بها إلَّا حين يصار إلى تقسيمها إلى بنى جزئية. إن لهذه النقاط المنعزلة، أو لهذه الجملة المفردة التي باجتماعها تشكل أداة البحث، خاصة حين يكون تركيب هذا الكل مثمراً بالأساس، إن لها أبعاداً

متعددة، بل لنقل بعبارات أكثر تلميحاً، فإنه يمكننا أن نصطاد عدة عصافير بحجر واحـد. فإذا ما بذلتم جهداً لدراسة الشخصية السلطوية من خـلال هذا الـطرح، فإنكم ستجـدون أن العديد من النقاط المتبقية والعديد من الاستمارات التي تنتمي إلى سلسلة من المتلازمـات الثانوية، إنما تمثل عوامل مختلفة، بحيث تبقى المحاولة لـردها إلى عـامل معـينّ، أو لتغليب عامل على آخر، محاولة محدودة منذ البـداية. نتيجـة لذلـك كله، جرت محـاولات أيضاً، إن من جـانب الوضعيـين أو من جانب مـدارس أخـرى، انتقـدت إمكـانيـة استخـلاص دلالات متعـددة، وللاستحصـال على أداة أحـادية الجـانب، بحيث تنتمي كل نقـطة إلى واحـد من المتلازمات، وبحيث ترتبط جميعها وتبعـاً للمعنى ببعد واحـد، كل ذلـك تحاشيـاً للوقوع في تعدد الدلالات. ولكن ما نتوصل إليه هنا ليس إلّا إفقاراً لخصب الأداة. وبالإمكان إيضاح ذلـك، كما بـإمكانكم التيقّن منـه من خلال القـانون التـالي: إن العلاقـة بين بحث علمي وصوابية الأداة التي تُستخدم في ذلك ليست علاقة تناسب بسيطة ولا علاقة تناسب إيجابية، بل إن العلاقة بينهما جد معقدة. وببساطة، يمكننا تصور هذه العلاقة كما لو كان كـل طرف فيها على حساب الطرف الآخر.

أرجو مجدداً أن لا يساء فهم مواقفي. لا أعني بذلك أن اختيار أو تركيب أدوات البحث بشكل عشوائي، دونما اعتبار لـلأبعاد المنـطقية أو للقيم أو لأبعـاد النقاط المعقـدة في أحوال كثيرة، وما يتعلق بها من أدوات بحث منفردة. عـلى الباحث أن يـراعي هذه الأمـور كلها. ولكني أسارع للقول إنه علينا التعامل مع التلميحات التي أشير إليها هنا، والمتعلقة بـالنقاط المنفصلة أو المترابطة بالكثير من الدقة، إن لجانب وجوب قيـاسها أو وضـوحها أو النـظر إلى أبعادها. لذلك لا أريد أن يفرض عـلى الطالب أداة بحث معينـة، سرعان مـا قد يتبـينّ له مدى فشلها وامتزاجها بالأباطيل، خاصة حين تستخـدم بطريقـة إجرائيـة؛ إذ سيظهـر عدم التوافق مع النتائج الحاصلة. ولكن ما أريد التحذير منه هنا أيضاً، هو الإشارة التي تقـدم - وفي مطلق الأحوال - الصفاء المنطقي لأدوات البحث المستخدمة إزاء انتاجية الأدوات المتاح استخدامها. فعلى سبيل المثال، ثمة نقاط نجد فيها أبعاداً متعددة مما يجعلهـا أكثر إنتـاجية، ذلك أنها تبدو أكثر تخلُّصاً نسبياً من سيرورة التجريد الأداتي، ونتيجـة لذلـك نجدهـا أقرب إلى البنية الكامنة في الموضوع بالذات والتي تكوِّن نقاط ارتكاز الكل.

حـالياً أكتفي بـالقول، وتعقيبـاً على مبـدأ تحليـل المضمـون إن الأهم في ذلـك كله، أن نعلـم، أنه حين يكون موضوع التحليل أجهزة الإعلام أو مـا شابـه، فإن التحليـل الكمي للمضمون يظل تحليلاً ناقصاً وغير مضمون ويصعب استخدامـه في تحليل تشكيـلات ذهنية مستقلة. فحين يكون هذا التحليل منتجـاً في مجالات تخضـع للإحصـاء، يبقى الأهم وقبل البدء بالدراسة أن نكوِّن فكرة واضحة عن الهدف الكلي ولماذا هو كذلـك. وبذلـك نلامس

واقعة لها دلالتها العميقة، إنْ بالنسبة للنظريات المتعلقة بالمجتمع عامة، أو بالنسبة لقراءتنا لأيِّ أثر له طابعه العلمي.

إذا قُدِّر لي هنا أن أقدم نصيحة ـ وهذا من واجبي كمحاضر يقدم لدراسة علم الاجتماع، وهذا أيضاً جزءٌ من سلوككم كطلاب تريدون النصح ـ فإن أولى نصائحي هي التالية: عليكم فيما يخص الكتب التي تزمعون قراءتها، أو الأعمال التي تريدون دراستها، أن تنظروا أولاً إلى الناحية المميزة فيها. فإذا كان القصد دراسة الفلسفة مثلاً، ولم يوفق الطالب بمن يوضح له المغزى من كتابٍ ما أو من نصٍ معين، أو بمن يوضح له المقصد الذي يرمي إليه، فإنه يكون فعلاً معزولاً لا مساعد له. وباعتقادي أن من أهم متطلبات الدراسة أن يتناول الطلاب ما هو أساسي وأن يكون لهم بعض الاشارات التي تساعدهم في السير بهذا الاتجاه. فلو فرضنا جدلاً أن الطالب يريد أن يتناول دراسة فلسفة **سبينوزا**، دون أن يكون عنده فكرة مسبقة عن مقاصد الفلاسفة في القرن السابع عشر، أو دون تكوينه لفكرة عن تناسب العالمينْ الذهني والفيزيائي، ودون فكرة عن النظام الكوني في القرون الوسطى، فإنه لن يستطيع فهم فكرة وحدة الوجود التي قال بها سبينوزا، كما لن يفهم التحديدات والمصادرات التي امتاز بها كتابه في الأخلاق.

مثل هذه التوضيحات ضرورية جداً، أيضاً في إطار النصوص ذات العلاقة بعلم الاجتماع. أذكر هنا ما كان يردده على مسامعنا الأستاذ ج. **سلومون ـ دلاتور** ـ أحد أوائل أساتذة علم الاجتماع في هذه الجامعة (فرانكفورت)، . وقد كنت من جملة طلابه ـ من وجوب تحليل النصوص الاجتماعية انطلاقاً من السؤال التالي: «Cui bono» (ما هو الصالح ـ أو الجيد)، أضف إلى ذلك أنه كان ينصح باستمرار بوجوب إيضاح علاقة النص بالمصالح الاجتماعية. هذا لا يعني إطلاقاً أن يقرأ النص بذهنية الآخذ بالنظريات الايديولوجية، أي أن يعتبر كل نص يقرأ تمثيلاً لأيديولوجية معينة، أي أن يكون النص تعبيراً عن مواقف مصلحية. تسمعون ولا شك بفلسفة **هوبس** المادية والتشاؤمية. ولكن هذا التصوُّر لن يكون إيّاه إذا ما قارنا فلسفة هوبس بالتيارات الداعية إلى الحكم المطلق، كما لن يكون هو إيّاه أيضاً إذا ما طالعنا هوبس على ضوء تاريخ الفلسفة المادية. ومن خلال العلاقة بهذه التصورات، ولاسيما التصورات القديمة منها، سيكون هذا السؤال «ما هو الجيِّد» بمعنى فهم الترابط بين التشكيل الذهني لمضمون مجتمعي مع الوضع المجتمعي الواقعي، وفي حال دراسة تاريخ العقائد، سيكون بمثابة المانع من الانزلاق إلى دراسة مجرد تاريخ الفكر. ذلك أن التلميحات الاجتماعية ومنذ **أفلاطون** و**أرسطو** ليست مجرد تواصلٍ فكري يجمعه تواصل نظري مجرد، بل إن هذه التلميحات لتعكس صراعاً إجتماعياً واقعياً ومواقف اجتماعية فعلية. من ميزات كل تشكيلٍ فكري موضوعي أن يتمتع بنوع من ميزة مزدوجة: من جهة أولى يلازم هذا التشكيل نمطٌ مؤكدٌ من المنطق المحايث ومن الحقيقة،

وهذا ما يتضح لنا إذا ما علمنا أن الوظائف الفكرية للجنس البشري قد استقلت داخل تطوره التاريخي الطبيعي، وأنها قد اكتسبت بذلك نوعاً من الخصوصية. من جهة ثانية تبقى التشكيلات الذهنية، وباعتبارها كذلك، والتي لا تحرِّك ذاتاً واحدة، بل ذاتاً اجتماعية، تبقى وقائع إجتماعية، ومن خلفها يأتي المجتمع ـ سواء كان البنية الاجتماعية بأكملها أو البنية الكلية متمثلة عبر مصالح جماعات خاصة ـ وهذه بدورها تؤثر في جماعات أخرى أو في المجتمع ككل. ولهذا نجد أنه لا بد من إسقاط هذا التفكير المزدوج في كل تشكيل ذهني.

لقد حاولت حتى الآن الاستعانة بأمثلة مشتقة من حقل تاريخ العقائد، وعبر ذلك أردت الخروج بنتائج تتعلّق بمفهوم هذا الحقل بالذات. والآن سأحاول مجدداً انتهاز الفرصة لأتكلم على دلالة تاريخ العقائد في إطار علم الاجتماع. وهذا ضروري بالطبع، ولسببين: من جهة أولى، نجد ثمة نزعات تحيل ما يعرف بتاريخ العقائد ـ واستناداً إلى نصوص تتعلق بعلم الاجتماع ـ إلى مجال تاريخ الفكر، وهي تريد بذلك إبعادها من مصاف العلوم المساعدة لعلم الاجتماع. هذا ما فعله عالم الاجتماع الأميركي الشهير ر. ليند. وقد أسرَّ إليَّ ذات مرة في نيويورك أنه لا يقرأ مبدئياً كتباً وضعت قبل عام 1912. ولا أعلم لماذا اختار هذا التاريخ بالذات، علماً أن ليند من الأشخاص المثقفين والتقدميين، أو المتنورين، ولأنه قال ذلك فلا بد أنه قصده فعلاً: والأرجح أنه أراد الرد على الاتجاهات التاريخانية، ولاسيما الاتجاهات التي امتازت بأسلوب الماني واضح، والتي تعتقد أن بإمكانها الاستناد إلى التاريخ لتبسيط أية ظاهرة أو أية مسألة ثقافية معاصرة.

أمّا الآن، وبسبب هذا العداء للتاريخ، فلا بد من التفكير: لماذا يجب التعامل فعلاً مع أمور ذات علاقة بتاريخ العقائد. وباعتقادي أنه ليس لذلك علاقة بالثقافة العامة، أو بما يشبه ذلك من مقولات مشبوهة، بل إن التعامل مع نصوص قديمة لا تتناول بالضرورة المجتمع الحاضر، والتي تعتبر قياساً على مجتمعنا وعلى الأحوال الاقتصادية والاجتماعية الراهنة، نصوصاً متفاوتة، إن ذلك ليس كما يقال في أميركا، وعلى سبيل التبرير، جزءاً من الإعداد العام، بل إن ذلك ضروري من أجل فهم أوفى لعلم الاجتماع بالذات. ولذلك أرى أن دراسة النصوص الهامة، والقديم منها بشكل خاص، جزء لا يتجزأ من الدراسة الاجتماعية.

أمّا السبب في ذلك فهو التالي: إن العديد من اللحظات الاجتماعية ومن المسائل المتعلقة بتكون النظرية، والتي نطلع عليها عبر تاريخ العقائد ليست ـ كما يقال وبسذاجة ـ أموراً تخطّاها الزمن. ولكن وبسبب تزايد استخدام التقنية في البحث الاجتماعي، وبسبب تحول علم الاجتماع إلى تقنيات تتلاءم بشكل خاص مع المجتمعات القائمة وما فيها من تطلعات، فإن هذا العلم قد تناسى أسئلة وعلامات استفهام لا نجدها إلاّ في النصوص

القديمة، تلك النصوص التي تمتد من أفلاطون ومن اليسار السقراطي وصولاً، لنقل، إلى مفكري الأجيال الأخيرة، أمثال **باريتو** و**دركهايم** و**فيبر**. هكذا وعلى سبيل المثال، يمكنكم تكوين فكرة أوفى عما سمّيته في بداية محاضراتي بمفهوم الكلية المجتمعية، وحبّذا لو رجعتم إلى ما ورد في كتاب ماركس «**الرأسمال**» حول ذلك.

باستطاعتنا، من خلال دراسة تاريخ العقائد وببساطة، التعرّف إلى المسألة التي أضاعها علم الاجتماع شديد التقنية أو الذي تأثر بشدة التصنيع. فتاريخ العقائد، ومن هذه الزاوية بالذات، ليس إلاّ محاولة لدفع ثمن التقدم وبمفعول رجعي. وذلك من خلال التأكيد على ما يعتبر منسياً، أو على ما كان مع ذلك بمثابة تصوُّر. حتى الحديث عن السلوك ليبدو إلى حدٍ ما قطعة من ايديولوجيا. باعتقادي، وهنا أستند إلى شككم بالايديولوجيا، أن كل استناد إلى هذه الظاهرة القديمة، ودون ارتباط كلي بالظاهرة وما تقادَمَ فيها، فإنّ ذلك ليس إلاّ أداة لمعالجة أمور نجدها عادة في مثل هذه النصوص النظرية. من زاوية التحليل النفسي، بإمكاننا التعبير عن ذلك كما يلي: بقدر ما تصبح لحظات إجتماعية جزءاً من الماضي، تصبح وفي الوقت نفسه جزءاً ممّا يُسمّى بالوعي الجماعي. وعلى هذا الأساس يجب علينا تقويمها. ما نكون بصدد تحليله ليس، إلاّ ما ظلّ حيًّا من هذه النصوص.

سأحاول أن أوضح ما سبق لي أن قلته وباختصار شديد، باستخدام بعض الأمثلة المستقاة من حقل تاريخ العقائد. تعلمون جميعاً أن الفكرة الأساسية في كتاب أوغست كونت «**دروس في الفلسفة الوضعية**»، هي الفكرة التي تتناول الثنائية ما بين قوانين اجتماعية تمتاز بالثبات ـ بالنظام، وبين القوانين الدينامية التي تساعد على التقدم. إن بساطة هذه الثنائية وبدائيتها لأمرٌ في متناول كل يد. كذلك يجب أن لا يغرب عن البال ما في المجتمع من تعقيد ومن تمايز، لا يسمح لنا أن نحيله وبهذه الطريقة إلى مجرد بعدين اثنين ـ الثبات والتقدم ـ، دون أن ننظر إلى العلاقة الجدلية التي ما بينهما. بمعنى آخر، إن دينامية المجتمع أمر لا يتحصّل إلاّ من خلال حركة قوى الانتاج، أي من خلال اللحظات التي تشير إلى الثبات، أي من خلال اللحظات التي تلعب دوراً ما، علماً أنّ علاقات الانتاج كانت وما تزال مما يقيد ويعرقل قوى الانتاج. ولكن، أسمح لنفسي بالقول إن مسألة الجدل بين قوى الانتاج وبين علاقات الانتاج ـ بالشكل الذي يعتبر فيه من ميزات النظرية الماركسية، وبالشكل الذي يحتل فيه حالياً دلالة مركزية ـ إن هذه المسألة لم تكن بعيدة عن تصوُّرات كونت، رغم بساطتها وبدائيتها وإن يكن بطريقة جد مبتسرة، أو لنقل جد مضغوطة.

لنأخذ مثلاً آخر، من سبنسر هذه المرة، والذي يقول أيضاً بثنائية مماثلة حفلت بها أبحاثه الاجتماعية، إذ تكلم عن التمايز والتماثل. لا يمكننا بالطبع أن نفهم دلالة مفهوم التماثل الاجتماعي، والذي يعتبر حديثاً من المفاهيم الأساسية في المجتمع دون العودة إلى

فكر سبنسر بالذات. ثم إن دركهايم قد استقى أفكاره عبر هذه المدارس، ومنها انتقل إلى يومنا هذا، هكذا نجد الجذور الفعلية، جذور مفهوم التطوُّر الاجتماعي في مفهوم التطور بالذات. إن هذا لنجده فعلاً عند سبنسر. تسمعون كذلك بأطروحة سبنسر المشهورة والتي تعتبر التماثل والتمايز بمثابة مفهومين متوازيين وفيهما تنحل كافة المسائل المتعلقة بعلم الاجتماع. هل بإمكاننا اعتبار هذين المفهومين متوازيين فعلاً كما أراد سبنسر، أم أنهما منفرجان كما أعتقد أنا؟ إني أترك المسألة لتقديركم. ومع ذلك لا بد من إسداء النصيحة لكم بمطالبة علم اجتماع سبنسر لغناه بالمادة وبوجهات النظر، وهذا ما لا ننتظره عادة في علم اجتماع قابل للمراقبة بشكل شديد.

أخيراً وفي ختام هذه المداخلة، أشير إلى علم اجتماع تارد والذي يستند بشكل أساسي إلى مقولة التقليد، فلقد طرح تارد، ولأول مرة، مسألة التقليد (Minesis) في هذا العلم. هذا، وقد جرى تجاهل هذا الطرح الذي أحياه تارد في علم الاجتماع الحديث بشكل ملفت للنظر فعلاً.

إزاء هذه التحديدات التي تحاول أن لا تقحم في علم الاجتماع أشياء غريبة، يظل تاريخ العقائد من اللحظات الأكثر دينامية. ثم إن كل ما يبدو نافلاً يُستوجب إقصاؤه من هذا العلم لدخوله في باب التقنيات، لا يلبث وبسبب هذا الاقصاء بالذات أن يظل حياً ماثلاً في صلب العلم الذي نقدم له. لهذه الأسباب، نجد أن للاهتمام بالكتابات القديمة التي تناولت علم الاجتماع أهمية خاصة؛ بحيث يظل التعامل معها مجدداً من أهم الواجبات الملقاة على الباحث في إطار هذا العلم.

* * *

X

سأبدأ في هذه الفقرة بإبداء بعض الملاحظات التي تتناول فصل علم الاجتماع عن باقي العلوم. ولا أريد بذلك إثبات بعض الأسباب الشكلية، كما أني لا أستطيع الجزم أن الفصل بين العلوم أمر قد حسم تماماً. لكني أعتقد أن البحث في هذا الفصل لا بد موصل إلى إثبات أمور مبدئية لها علاقتها بالنظريات العلمية، كما أن ذلك سيوضح لنا الموقع المميز الذي يحتله علم الاجتماع في عصرنا هذا. ودون الوقوع في مواقف دونكيشوتية، أسارع للقول أن لا مجال للتقدم في علمنا هذا ما لم نسعَ لتحديده.

فإذا كان الغرض في محاضرات تحاول التقديم لعلم الاجتماع تحديد هذا العلم بمقابل علم آخر، كطب الأسنان مثلاً، لأن للعناية بالأسنان ارتباطاً ممكناً بما هو مجتمعي، فإن ذلك ليبدو أمراً لا معنى له. فيما عدا ذلك علينا أن نعترف ـ ومن أجل التركيز على هذه النقاط ـ أن لعلم الاجتماع مناهجه الخاصة، كما أنه يثير أسئلة خاصة تتعلّق به دون غيره من العلوم. هذا يشير إلى الواقعة العامة التي تتناول الإشارات إلى العلم وإلى أزمة العلم المعاصرة. فمن جهة، نجد تقسيم العمل، وللأسباب التي عرضتها لكم ـ كونه يتحدد انطلاقاً من مناهج العقل نفسه، لا انطلاقاً من الموضوع بالذات ـ تقسيماً يثير أكثر من سؤال، بل ربما كان موضع شك، ومن جهة أخرى نرى أنه لا مجال لتقدم العلم دون التفكير بالمادة التي تتناول إمكانية تقسيم العمل. حتى أننا لا نستطيع إنكار ما تزعمه المدرسة الوضعية في هذا الإطار، إذ تعتقد أن العلوم الطبيعية مدينة بنجاحها المذهل لهذا التأقلم مع تقسيم العمل، وأنا بدوري سأغتنم الفرصة مجدداً لألفت الانتباه إلى أنه لتقسيم العمل بالذات نموذجه الاجتماعي ـ الاقتصادي. وهذا ما نتوصل إليه عبر تقسيم العمل في الانتاج المادي كما تبلور ذلك لأول مرة في المرحلة المبكرة من البرجوازية، في عهد

المانيفاكتـورة، وللذين يبدون اهتـماماً بهـذه القضايـا، أشير بنـوع خاص إلى كتـاب **فرانس بوركيناو**، الذي صدر ضمن سلسلة يصدرها معهـد البحوث الاجتـماعية، وقـد عالـج فيه النقاط الأساسية حول هذه الموضوعات.

وإذا ما أردنا هنا التذكير ببعض المفاهيم التي تعتبر خاصة بعلـم الاجتماع، فـما علينا إلاَّ التفكـير بمن يسمون بتقنيي الاستـمارات وأصحاب المقـابلات، والـذين انطلقـوا ممّا يعـرف بالأبحاث الاجتماعية. وبإمكاننا إرجاع هؤلاء إلى القرن الثامن عشر، هؤلاء الذين أدركوا بشكـل ملفت للنظر متطلبـات النظام الاجتـماعي الاقتصادي المغلق والمسيـطر آنذاك. وهـو النظام المـاركنتيلي. تكتسب هـذه الطرق معنـاها، نـظراً لكون الاستـمارة عنصراً من ضمن تـرابط إحصائي كلي أكبر، ولأن العينة العشـوائية قـد اختيرت لتكـون تمثيلاً لجمهـور أكثر تنـوعاً، فمنذ البداية يكون مجال الأكثرية معتبراً المجال الاجتماعي الأكـثر تميزاً. ولكني أود مـع ذلك لفت الأنـظار إلى أنه لم يقتصر استخـدام هذه الـطرق على علم الاجتـماع وحسب، كما قـد يخيل إليكم، بل إن علم النفس بالذات قد عرف جملة من الأبحاث التي استعانت بتقنيات الاستبار، وهذا ما يجعلها تتداخل مع علم الاجتماع. من هنا نصل إلى نقـطة لا بدَّ لنـا من الحديث عنها لاحقاً، وهذه تتعلّق بكون هذا العلم حديثاً نسبياً. وفي الإطار عينه، لا بـدَّ من الإشارة إلى بعض التجارب المحـددة التي جربت الإمسـاك بالسلوك الاجتـماعي كما لـو كانت تمسك بأشياء. وهذا ما جرى في أميركا إلى حدٍ ما. وفي هذا الإطار لا بد من القـول إن مفهوم التجربة كما هو في العلوم الطبيعية الكلاسيكية، المفهوم الـذي يردّده ويحبذه أكثر العلماء شهـرة، هذا المفهـوم بالـذات وبإسقـاطه عـلى العلوم الاجتماعيـة يفتقـد الكثـير من صحته. لا يعني ذلك إنكار حقيقة التجارب أو إهمالها، لكن نسبة التصـديق فيها تبـدو جد محـدودة. ومن جملة الأساليب المستخـدمة، نشـير إلى مباحث القيـاس الاجتماعي التي تلقى رواجاً شديداً في أميركـا، وهي تدخـل في إطار تقنيـات البحث الاجتماعي التجـريبي. وقد نشرت هذه الأبحاث حتى بعـد عودتي من أمـيركا في إطـار «قامـوس العلوم الدوليـة». وقد تخصص **مورينو** بتفصيل هذا النمط المميَّز من تقنيات القياس الاجتماعي. يمتـاز هذا النـوع من الأبحـاث بما يـلي: إنه يبحث في العـلاقات بـين الأفراد داخـل المجموعـة، ومن ذلـك يخلص إلى تعميم نتائج تتناول سلوك المجموعات، ومنها إلى بنية المجموعـات، ومن ثم إلى دراسة الأبعاد النفسية.

أغتنم المناسبة هنا، لأشجعكم، ولاسيما المبتـدئين منكم، عـلى مطالعـة الدراسـات التي تتناول الأبحاث الاجتماعية التجريبية، وذلك للسبب البسيط التالي: تتيـح دراسة مقـالة من هذا النوع الإطّلاع على حيِّز محدود نسبياً، وهي لا تسمح بالغرق بتفاصيل جزئية لا طـائل تحتهـا، وأخيراً يستفيـد المطالـع من وقوفـه عـلى التقنيـات التي يستخـدمهـا علم الاجتـماع

التجـريبي. يدخـل في هذا الإطـار وبشكل أسـاسي الـدراسـات التي تصـدر عن جـامعـة كولومبيا، مع مـا يرافقهـا من أدبيات تتنـاول المادة عينهـا. وهذه تعتـبر من أكثر الـدراسات خبرة، مما يتيح لها أن تكون أفضل تقديم لعلم الاجتماع التجريبي.

ولكن، وفي الوقت الذي أشير فيه إلى أشياء تنتمي كلياً إلى علم الاجتماع، لا بدَّ لي من لفت الانتبـاه إلى الحدود التي تجعـل هذا العلم يصب في علم النفس، وبـذلـك أصـل إلى واقعة، طالما كانت مثار جدل بيني وبين زملاء آخـرين يرون «أن يكـون علم الاجتماع علم اجتماع وحسب». مثل هـذه المطالبـة، مهما رافقهـا من انفعالات واختـلاجات، لا بـدَّ وأن تمتاز ومنذ البداية بالقدرة على الايحاء. ثم إني أعتقد أنه لو قام من بين الحضور شخص ما، وضرب بيديه على الطاولـة معلناً: «لا نـريد إلَّا علم اجتـماع يكون علم اجتـماع وحسب»، فإنه سيحظى ودون أدنى ريب بتأييد شبه جماعي. لذلك فإن مـا أحاول بثـه فيكم هنا ليس أكـثر من حثكم على استخـدام الفكر، وعـلى حملكم لمقابلة مثـل هذه الانفعـالات العفويـة بالكثير من الريبة والشك.

إنني أميل للقول إن لهذه المتطلبات على شهرتها، وبالرغم من مـطاطيتها، عـلاقة مـا مع صفـة من صفـات علم الاجتـماع والتي تتقـاسمهـا مـع الفلسفـة وإن بمعنى مختلف، تمـامـاً كالاختلاف الذي نفهمه حين ننعت المدرسة الوضعية بالجدلية. وبالتحديد، إن لذلك بعداً يجعل من العلاقة بمسألة التأمل الذهني أو بالبحث المجرد بالوقائع عـلاقة ضئيلة. من هنـا، فإني أعارض أطروحة بعض زمـلائي بأطـروحات، آمـل أن تكون أقـل إيحاءً ممـا هي عليه أطروحاتهم؛ أخص بـالذكـر زميلي في جـامعة كـولن (Kóln) **الأستاذ شـويش** (Scheuch). ولذلك أقول ـ مسجلاً الصعوبة التي تواجه طـلاب علم الاجتمـاع، بل والمتمـرسين منهم ـ إن علم الاجتماع، وانطلاقاً من موضوعه، ليس اختصاصاً بـالشكل الـذي نشهد فيـه ذلك موزعاً على خريطة للعلوم، إذا جاز التعبير بهذا الشكل. ونحن لا ننصف هذا العلم فعـلاً إلَّا حين نعترف، ومسبقاً بميزته اللااختصاصية هـذه. ثم إن هذا النمط البسيط من مقـاومة الاختصاص في حقل الانسانيات ليس جديداً، إذ بالإمكان تتبع بوادره في كتـابات **فيشتـه**، **وشيلنج**، كما في الكتابات الدرامية التي وضعها **ابسن**. إن لهذا التمرد على الاختصـاص في الانسانيات تقاليد تعود إلى ما يزيد عن 170 سنـة. ولا أخال الأمـر سيئاً، إذا مـا ذكرنـا في هذا المجال أن لمعارضة تقليد ما تقاليد تـردنا إلى الـوراء. ثم إنه ليس من العبث أن ينسب هـذا التمرد عـلى الاختصاص في الانسـانيات إلى العـدد الأكبر من طـلاب علم الاجتماع، ذلـك أنهم في الغالبيـة من الشباب الـذين يشعرون، بـل يشعرون بقـوة. إن الأشيـاء التي يتعاطون معها لا يمكن أن تدرس بمنظور الدراسات التقليدية. وإثبات ذلك بسيط جداً. فما الذي يقلِّل من حظوظ علم الاجتـماع لكي يكون اختصـاصاً. سـأسمح لنفسي أن أستعيـد عبارة عن هيغل، دون ربطها مـع ذلك بمـوقعها من النص، إذ لا وجـود لشيء بين السـماء

والأرض إلاّ ويمكن مراقبته من منظار علم الاجتماع. وهذا ليس بعيداً عما حدث قبل حوالى نصف قرن، إذ نظر إلى كل ما هبّ ودبّ من منظار علم النفس.

فإذا ما تكلمت على سبيل المثال عن الوقاية في إطار طب الأسنان مثلاً، رابطاً ذلك بالمجال الاجتماعي، فإن حديثي سيبدو عبثاً، مع أنه ليس كذلك فعلاً، خاصة إذا ما أعيد للأذهان وجود علم كعلم اجتماع الطب، وجود علاقة بين مختلف أنظمة الاستشفاء وبين مختلف الأنظمة الاجتماعية. لقد جرت العادة في التعبير عن هذه الوقائع باستخدام خطٍ واصل بين علم الاجتماع وبين الحقل الذي يرتبط به. فيقال على سبيل المثال: علم الاجتماع - الصناعي أو علم الاجتماع - الريفي. والمجالات التي تعرف في إطار علم الاجتماع التطبيقي، أو علم الاجتماع العملي، ليست في واقع الأمر إلاّ التطبيقات التي تجريها طرق المراقبة الاجتماعية على أمور لا تعتبر أساساً إجتماعية، مع الافتراض أن المنهج الاجتماعي المستخدم في إطار علوم الاجتماع هذه، المربوطة بخط واصل (كما أسلفنا أعلاه)، قد ظل هو إياه. علماً أن هذا الافتراض سيظل مهزوزاً، وبالتالي لا يمكن الوثوق به أو الاعتماد عليه.

ينسحب على هذه العلوم الاجتماعية المربوطة بخط واصل ما ينسحب على المنطق الجدلي، إذ يوصف «باللانهائية السيئة». ومن خلال تجربتي الخاصة، وفي محاولاتي للتقديم لهذا العلم، أعرف أن ثمة أسئلة طرحت من قبل لجان مختصة وبشكل متواصل من أجل المطالبة بتأسيس لجان أخرى. وقد بدا الأمر أحياناً كما أن كل عضوٍ من أعضاء هذه اللجان يحاول تمثيل نوع معين من أنواع العلوم الاجتماعية المرتبطة بخطٍ واصل، أي تلك التي تتناول حقولاً محددة.

إنطلاقاً من كون طرح الأسئلة في المجالات الاجتماعية واسعاً جداً - وأنا أُعبر عن ذلك هنا عن قصد وإن بشكل عام - إذ بالإمكان تعميمها على كل شيء، نرى أنه من الطبيعي استحالة تحديد علمٍ الاجتماع أو وضع تعريف له، انطلاقاً من موضوعه أو من غرضه. وينطبق ذلك أيضاً على المفهوم الرئيسي الذي يدور حوله هذا العلم، أعني به مفهوم المجتمع، فقد سبق لي أن أوضحت أن المجتمع ليس غرضاً أو موضوعاً، بل هو مقولة أساسية، فإذا لم يكن لعلم الاجتماع من موضوع يهدف إليه، أو ما لم يكن هذا العلم بالذات موضوعاً، فإنه يحق للطلاب بينكم والذين يسمعون مني هذا الاعتراف «المفزع» أن يسألوا عن ماهية هذا العلم. وإجابتي ستكون سهلة جداً لأول وهلة، إذ سأعتمد التبسيط إلى أقصى حد ممكن. إنه التفكر بلحظات مجتمعية وسط مجال موضوعي معيّن. والتفكر هذا قد يطال مجرد المعاينة الفيزيولوجية البسيطة للظاهرة المجتمعية، وصولاً إلى تكوين النظرية حول الكلية المجتمعية. مهما تكن هذه اللحظات المجتمعية التي ترتبط ضرورة بعلم

الاجتماع سطحية ـ فإنها هي بالذات، إن لكونها موضوعات أو حيِّز اختصاص يبدو غريباً أحياناً عن هذا العلم، موضوع التفكر، وهذا ما يجعل مسألة التعريف أو مسألة وضع تحديد لهذا العلم مسألة صعبة محفوفة بشتى الإشكاليات.

وهكذا نجد، ولنتحدث فقط عن الظواهر الحديثة في الفكر المجتمعي، أن علم الاجتماع قد أثّر على سبيل المثال في علوم حديثة كالبنيوية الفرنسية التي ارتبط اسمها باسم **ليفي شتراوس**. تستقي هذه البنيوية وحتى في تشكيلها لنظريتها، مادتها الأساسية من الانتروبولوجيا، ومن اتجاهات محددة في الأبحاث اللغوية. وهكذا نرى أنه فيما لو حاولنا فصل البنيوية، والتي تنسب لنفسها وضع نظرية مجتمعية عن المادة الإتنية والانتروبولوجية، فلن يتبقى لها بالطبع شيء يذكر. كذلك يعني الإصرار على تعريف واحد لعلم الاجتماع إفقاراً لهذا العلم بالذات؛ فقد يبدو الأمر على الصورة التالية: إن التحديد الشكلي هو بمثابة فزاعة طيور ترتعد حولها المفاهيم، إذ لا وجود لعلاقة بين هذه التحديدات وبين التساؤلات المادية. ومن جهة ثانية تفرض هذه التعريفات مجدداً على الفكر الاجتماعي حدوداً معينة، وبذلك يضيق مجال هذا العلم إلى حد بعيد، بل يصبح العلم غريباً عما يتوجَّب عليه القيام به.

بودي في هذا الإطار التعقيب ببعض الجمل على الأقل على تعريف علم الاجتماع. خاصة وأن المجال هنا مناسب جداً. والتعريف الذي اخترته هو التعريف المأخوذ من مطلع كتاب ماكس ڤيبر «**الاقتصاد والمجتمع**». يستحق هذا التعريف وقفة تأملية لأنه من الناحية المعرفية الأكثر غنىً وطموحاً، ولأن خلفه، من جهة ثانية، يقف أحد أشهر علماء الاجتماع الذين عرفتهم التقاليد الألمانية. وسأظهر كذلك كيف استطاع هذا التعريف أن يظل حياً أجيالاً بعد ماكس ڤيبر، بل أن يؤثر حتى في الأنظمة البنيوية الوظيفية إن في أميركا أو في سواها، مع العلم أن مثل هذا التعريف لا يبدو بديهياً كما يخيل لنا لدى سماعه لأول وهلة.

عدا ذلك، أريد هنا انتهاز الفرصة لأحذركم من أمر معينّ: حين أقدم بعض الملاحظات أو التحفظات التي تتعلق بصياغة التعريف الذي استقيه من ڤيبر، فهذا لا يعني أن تذهبوا بعد ذلك إلى منازلكم قائلين، لقد أنهى أدرنو على ڤيبر فعلاً، فالواقع أن مثل هذا النقد لا يقضي إطلاقاً على النظام الفكري الڤيبري. كذلك، إن هذا ليعتبر من آخر اهتماماتي. كما يخشى أن تعتبروا أن كلام أحد أساتذتكم على ظاهرة إجتماعية ما حسم لها أو إنهاءٌ للكلام عليها، فهذا ما يحرمكم أن تكون دراستكم أكثر خصباً وتنوعاً. كذلك بالإمكان متابعة الدراسة وبكمال ـ أيًّا كانت الدراسة بالطبع ـ استكمالاً لرؤية الأمور والمواضيع المعاكسة لما يصار لبحثه. وهنا أستعيد مجدداً عبارة من هيغل الذي أوحى أننا نرغب في أن

نكون فوق الشيء عادة، لأننا لسنا فعلاً في قلب هذا الشيء، إننا لسنا في داخله. من جهة أخرى يبدو الإغراء، لا أقول كبيراً بل مناسباً، لإعطاء مثل هذه التعريفات، خاصة إذا كانت مما يوحي بأننا نقف فوق أرضية صلبة مصداقيتها، وانطلاقاً منها نعتبر أن علم الاجتماع بجملته قد أصبح في جعبتنا. وبنفس الدرجة أيضاً، أود أن أحذركم من الوثوق كلياً بسلطة النص والاعتقاد بوجوب التوجه كلياً انطلاقاً منه وحسب؛ كما أحذركم من اعتباره إشكاليةً عليكم رفعها قبل أيِّ شيء آخر.

يتصدَّر تعريف ڤيبر، الذي سأنقله تالياً، كتابَه «**الاقتصاد و المجتمع**». ومسبقاً، أقول إن ڤيبر كان من أتباع المذهب الاسمي الذي لا يقيس المفاهيم بأية دلالة موضوعية، بل كان يعرف المفهوم إنطلاقاً من المعنى الذي يتوهمه فيه؛ بهذا المعنى يقول: «إن علم الاجتماع هو علم يفسِّر ويفهم النشاط الاجتماعي موضحاً إياه في تأثيره وفي كيفية حدوثه؛ والنشاط عبارة عن سلوك انساني ـ سواء كان ذلك فعلاً داخلياً أو فعلاً خارجياً، وسواء اتسم هذا الفعل بالترك أو بالتحمل ـ علماً أن المعنى المقصود يتعلق بتصرف الآخر الذي يتم توجيه سياقه بالنسبة إليه». وانطلاقاً من المعنى الذي قصده ڤيبر يمكننا القول، استناداً إلى معدلات وسطية إنه بالإمكان توجيه السلوك ليبلغ سلوك الآخرين.

يبدو هذا التعريف واضحاً جداً، بل بالإمكان مقارنته بأيِّ تعريف يعطيه أستاذ لطلابه، وبإمكاني فعلاً أن أتصوّر قوة الإيحاء التي تنبثق منه. فقد صيغ هذا التعريف بعبارات مطاطة. لذلك تشتم منه مسائل فعلية متشابكة لا بد من التحذير من الوقوع فيها. أولاً، يجب «تفسير السلوك الاجتماعي وفهمه». سأحاول فعلاً أن أحصر نفسي، و بالتالي ردودي، في أمور يمكن إيضاحها من خلال التجربة البسيطة، أي التجربة التي لا تحتاج إلى فرضيات المتمرّسين في علم الاجتماع أو المتعمّقين بدراسته، ولكن وبمجرد أن يطالع المرء علم الاجتماع، بل بمجرد أن يطلع على آراء ڤيبر في ذلك، فسيجد أن لا مجال لاعتبار أن لكل ما يرتبط بعلم الاجتماع علاقة بالنشاط الاجتماعي، بل إن للتحليل الاجتماعي وفي قسم كبير منه علاقة ما بالأشكال المستقلة الشيئية، والتي لا يمكن أن تذيبها كلياً ومباشرة ضمن ما يعرف بالنشاط الاجتماعي، أي كل ما نشير إليه تحت اسم «المؤسسات» بالمعنى الواسع لهذه الكلمة. غالباً ما تختفي الفروقات بين التحليل الماركسي لأشكال السلطة ـ الموضوعية ولمفهوم المؤسسة الاجتماعية، وبين التحليل الذي قدمه علماء إجتماع ألمان معاصرون. إن الدراسة الكلية للمؤسسات ليست دراسة للنشاط بالرغم مما لذلك من علاقة بالنشاط الاجتماعي وبنظرية النشاط الاجتماعي؛ إن المعنى الكلي لمفهوم المؤسسة، أو لمفهوم المرافق المجتمعية أو كما يقال لمفهوم المنظمة، أو حتى لعلاقات الانتاج، كما لدى ماركس. إن هذا المعنى إنما يكمن في أن النشاط المشار إليه هنا ليس مباشراً، بل هو نشاط متخثر إذا صح القول. إنه شكل ما من أشكال العمل المتخثر الذي اتخذ شكلاً مستقلاً إزاء النشاط

المجتمعي. فهل يتعلّق بتوضيح النشاط المباشر وجعله مرئياً، فهذه مسألة أخرى يختلف حولها الفكر المجتمعي اختلافاً كبيراً.

ومع ذلك لا بد من القول مرة أخرى إن جميع هذه الأشكال إنما تشكل مجالاً حاسماً بالنسبة لعلم الاجتماع، وأقول حاسماً مشدداً على ذلك، لا لمجرد التبسيط، وليس ذلك هفوة لغوية، بل إني أقصد ما أقوله لأظهر مدى أهمية ذلك بالنسبة للمصير المجتمعي، بل للنشاط المجتمعي لكل فرد من أفراد البشر الذين يهتم علم الاجتماع بما لديهم من مصالح. وبذلك كان ماكس ڤيبر على حق. لقد بات واضحاً الآن مدى العلاقة الوثيقة بين هذا النشاط وبين هذه المؤسسات بحيث يمكن إيضاحه إنطلاقاً منها، هذا بدل اعتباره موضوعاً مباشراً، وبدل الاعتقاد بإمكانية توضيح ما هو اجتماعي إنطلاقاً من النشاط الاجتماعي.

إضافة إلى ذلك، لا بد من إيضاح معنى تفسير النشاط الاجتماعي وفهمه. إذ، انطلاقاً من التفسير الذاتي، بل البالغ الذاتية، لهذا التعريف لا بد من الإشارة إلى سوء التفاهم الذي يجعلنا نفكر بتقريب هذا التفسير من التفسير أو التحليل النفسي. وبالطبع لم يفكر ڤيبر بالتفسير النفسي ـ ولذلك علاقة مباشرة بفصل علم الاجتماع عن سائر العلوم الأخرى. والأحرى أن نقول إن ثمة إنساناً أحمق فكّر بذلك أول الأمر. أمّا ماكس ڤيبر، فكان حاد الذهن، لدرجة أمكنه معها فصل مفهوم التفسير الذي يقصده هنا عن التفسير النفسي، وذلك من خلال تحديده التفسير هنا بمبدأ عقلاني، أي من خلال ربطه الهدف بالوسيلة بطريقة عقلانية. وبما أن العقلانية بالذات، وكما يفيدنا علم النفس، ليست إلاّ فحصاً للواقع، وهكذا يندرج في مفهوم التفسير هذا ما أعتبره مفهوماً ذاتياً إلى جانب تلك الأفكار العبقرية التي تتحدث عن توسيط مفهوم العقلانية، وعن الموضوعية المجتمعية التي تتوجه صوبها الممارسات الذاتية.

هنا لا بد من إدراج مسألة أخرى، كنت قد أشرت إليها في معرض الحديث عن الفرق بين المناهج، ولا سيما منهجيْ ڤيبر ودركهايم: أعني بالتحديد مسألة إمكانية الفهم (فهم ما هو مجتمعي) على الإطلاق. تجدون هنا إمكانية فهم بعض التصرفات الاجتماعية بشكل بديهي. أمّا إذا أردتم التفكر فيما سبق أن حاولت شرحه، من حيث إن المؤسسات قد استقلت عن الانسان، ليس هذا وحسب، بل إن المؤسسات التي تحكمها قوانين غريبة، ومن الناحية التاريخية لتعتبر أقدم من التصرفات الانسانية الحرة الواعية، التي استلزم الوصول إليها المرور بسيرورة مليئة بالآلام والتعب، سيرورة توجب عليها مجابهة المؤسسات والتصدي، بل والانفصال عنها؛ باعتبار كل ذلك، يصبح السؤال الملح هنا سؤالاً لا يتناول تفسير السلوك. وهذا ما يأخذه علم الاجتماع على عاتقه، بل قد يتبادر إلى الذهن ما إذا كان العكس هو الصحيح، أي بتعبير دركهايم، ألا يجدر بنا أن نبحث في «التشيؤ»،

أي أنَّ البحث في ما هو اجتماعي خالص لا بدَّ وأن يضعنا بإزاء أمور صعبة قاسية يصعب النفاذ إليها، بحيث يصبح لزاماً على الذات التي تودّ فهم موضوعها اللجوء إلى مثل هذه التفسيرات.

من نافل القول هنا، أن نضيف إنّ لاستخدام مفهوم التفسير محاذيره، ولا سيما بالنسبة لعلم اجتماع لا يأخذ بالأحكام القيمية، أو بالنسبة لعلم اجتماع يرى وجوب التوقف عن إصدار أحكام قيمية، إن لذلك نتائج يصعب على الدارس القبول بها. ففي حال توجب على الدارس أن يفسّر كل سلوك اجتماعي باعتباره سلوكاً ذاتياً، فإن ذلك يوازي إلى حد ما إعطاء السلوك الاجتماعي معنى ذاتياً قد لا يكون له بالأساس. هكذا يصبح الرهان محصوراً بإعطاء معنى ذاتي موجود بالأصل، أو موجود بالقوة، من هنا نفهم حذر ڤيبر في إعطائه لمعالجة هذا المفهوم معنى إجتماعياً، حتى ولو لم يترسخ بذلك معه مفهوم نقد هذا المعنى في إطار العلم الاجتماعي.

أن نربط السلوك الاجتماعي بمعنى اجتماعي، أو بمعنى ذاتي، فذلك يفترض نوعاً من العقلانية تسيطر على السلوك الانساني أو تتحكم به. وحين يحاول الباحث التقصّي عن المعنى الذي يربطه البشر بتصرفاتهم، فعليه في الوقت نفسه، أن يحسب حساب الفوارق بين ما يمتاز به أفراد البشر من سمات ذاتية، وبين المعنى الموضوعي الذي تمتاز به تصرفاتهم. فعلى سبيل المثال، حين ينضم أحدهم إلى حركات سياسية يمينية متطرفة، فلذلك تفسيره بإعطاء معاني ذاتية تلخّص برغبة هذا الفرد بتحسين شروط حياته وبرغبته بالارتقاء ليكون واحداً من النخبة، ومن الجائز أيضاً أن تظهر الدراسة، ومن ناحية موضوعية، أن هذه التصرفات ومن خلال ربطها بالمجتمع ككل معنى يختلف كلياً بل يناقض كلياً ما أشرنا إليه في فقرة سابقة، هذا بغض النظر بالطبع من أن ربط المعنى بالسلوك الاجتماعي يُعتبر نوعاً من البناء المثالي، يوازي إلى حدٍ ما الاعتقاد بوجود اتفاقات دولية واقعية. ذلك أن أغلب ما يسمى بالممارسات الاجتماعية إنما تنجز لا تبعاً للأهداف الاجتماعية التي يضعها البشر، بل بشكل انعكاسي. مما لا شك فيه أن للأهداف الذاتية المزعومة دورها، ولكن من ضمن اشتباك لجهد متواصل، ومن ضمن ممارسات يطلق عليها تعابير نفسية، إلى جانب أشياء أخرى كثيرة ممكنة. مما يعطي السلوك نقلاً يظهره بمظهره الاجتماعي الصرف ـ بحيث يكتسب شرف معالجته في إطار العلم الاجتماعي ـ، وبذلك لا حاجة لنا لمطابقته مع المعنى الذاتي الموهوم.

* * *

XI

علم الاجتماع وعلم النفس

حاولت في فصول سابقة إبراز الموقع الذي يحتله علم الاجتماع بالمقارنة مع العلوم الأخرى الرديفة أو القريبة منه، وذلك باعتباري لهذه العلوم، كل على حدة، مجالاً للتفكر، لا حقلاً أو ميداناً بالمعنى الشائع للكلمة. تلخيصاً، أود هنا القول إن علم الاجتماع إنما يشكل محاولة قد تكون محدودة أو مجزوءة من أجل إصلاح تقسيم العمل العلمي من خلال العلاقة بالكل، أي بالمجتمع، هذا دون أن يعني ذلك حد الوصول لاعتباره واقعة مباشرة وبحثه من هذا المنطلق. والآن، علينا أن لا نعتبر علم الاجتماع جمعاً، أو اندماجاً منهجياً لمختلف مجالات الاختصاص، تماماً كما تعتقد كافة الآراء الدارجة بالنسبة لفروع العلوم المتداخلة، أو لما شابه من أشياء نصادفها في أكثر من مكان، أو كما لو كانت الواقعة كما يلي: ثمة علوم عاملة بشكل منفصل، إلّا أنها تعمل معاً، مما يساعد على حل المسألة الكامنة في تقسيم العمل بشكل تلقائي. ومع ذلك فلا يمكننا في علم الاجتماع التفكير بعمل مشترك كهذا، علماً أن العمل المشترك، وبشكل مباشر مع علم النفس أو الاقتصاد مثلاً، أمر لا يمكننا إطلاقاً تحاشيه أو نزعه من الأذهان.

إلّا أن واقع الأمر هو التالي: إن حيِّز اختصاص علم الاجتماع ليفرض، وبقدر ما نغوص فيه، أن تكون التأثيرات الموضوعية المتبادلة تأثيرات داخلية، تأثيرات تحصل فيه، تأثيرات تكون محايثة بمعنى من المعاني، وبحيث يحتوي كل حيِّز اختصاص، له علاقة ما بعلم الاجتماع، مجالات اختصاص أخرى. سأحاول التعبير عن ذلك مجدداً وبعبارات أكثر تحديداً: يحاول علم الاجتماع أن يؤمن وحدة بوسائل العلم وبشكل تكوِّن المجالات المختلفة إطاراً مجتمعياً، على أن تذوب هذه المجالات جميعها، ومن خلال العلم بشكل لا يمكن تحاشيه. إن سيرورة مثل هذا التفكير الذي يدعو للتأمل في مجالات الاختصاص، هي

مما لا يغرب عن بال الباحث، إذ لا يجوز اللجوء إلى ما تخفيه من بنىً مجردة. وهذه هي برأيي مسؤولية علم الاجتماع. أمّا الفارق بين المفهوم الجدلي لهذا لعلم وبين النظرية البنيوية ـ الوظيفية السائدة حالياً، فيكمن فيما يلي: تبحث النظرية البنيوية عن وحدة، تشكل جميع المقولات التي اختيرت لها تواصلاً تخضع له كل العلوم الحياتية أو كل العلوم الإنسانية. أمّا مفهومنا نحن، فيلخّص فيما يلي: بدل هذا التجريد العام، فإننا نصر على الوحدة الفعلية للمجتمع وذلك من خلال التأمل المعمق في كل مجال من مجالات الاختصاص. إضافة إلى ذلك، إننا نحاول التعرُّف من خلال هذه التأملات على الدلالة المركزية لمفهوم علم الاجتماع، وهذا ما أحاول إظهاره من خلال مفهوم التفسير.

أمّا الآن، فيخيّل إليّ أن من حقكم عليّ أن أوضح ما قلته، وأن لا أظل في إطار التجريدات العامة، وأن أوضح قليلاً مقاصدي بالقول، إن طريقة البحث المجتمعي هي تلك التي تتطرّق إلى مقولات مجتمعية، أو تلك التي تعنى بعلاقات مجتمعية مترابطة داخل كل مجال من مجالات الاختصاص. مثالاً على ذلك، سأتطرق إلى نموذج علم النفس ـ وبالتحديد ذلك الفرع من علم النفس الذي نركز فيه على الفرد وعلى ديناميته المنعزلة (المونادولية)، التي تبدو أبعد ما يكون عن الترابطات المجتمعية: وبالتحديد إنه نموذج التحليل النفسي بالمعنى الضيِّق للكلمة: أي بشكله الفرويدياتي والذي حظي ومنذ وقت قديم بنقد قاسٍ، إذ اعتبر غريباً عن المجتمع لاعتباره الفرد تجريداً؛ وبتحديد أكثر، لدرسه له بمعزل عن المجتمع العيني. ولنعد مع ذلك إلى فرويد، الذي اعتبر أن لعلم النفس ارتباطاته المحايثة. ومع ذلك، فهي تصطدم وباستمرار بمفاهيم مجتمعية. وبالطبع لا تنفصل هذه المفاهيم عن التجريد، وبذلك ندخل في إطار ما هو علمي. فهي ليست إذاً بالمفاهيم العينية، كما هو الحال في علم الاجتماع. والواقع، أننا نصادف في العلوم وباستمرار، أموراً مشابهة. فحين نتناول بالمقارنة فرعين علميين لهما ببعضهما البعض علاقة ما، فإننا نحاول باستمرار أن نقدم مقولات أحد هذين الفرعين على مقولات الفرع الآخر بما نضيف إليهما من جدية ومن أمور عينية، بما نملأهما به من إضافات وتراكمات.

إلّا أن الذين درسوا فرويد أو الذين أطلعوا منكم على مقدمات علم النفس، سيلاحظون أنه تقدم بمفهوم «**نزوة الحياة**»، باعتباره أحد أنواع الإكراه إزاء عدم اشباع الرغبات المباشرة، والتي تستمر عبر أوالية الكبت وكل ما له تأثير نفسي. هذا مع العلم أن فرويد قد وضع هنا مفهوم نزوة الحياة، دونما أي تقريب أو شرح. ولكننا حين نمعن النظر فيه، فإننا نرى له معنى أدق، بدل أن نسعى إلى تفسيره من وجهة نظر بسيكولوجية محضة ـ إن ذلك قد يبدو غريباً عن نسقه، أي أننا قد نقحم في علم النفس ما لا يمكننا توضيحه مباشرة من داخل هذا العلم. من ناحية موضوعية، وسواء أراد ذلك فرويد وقصده أم لا، أن ما تنطوي عليه هذه الآراء هو أن المجتمع وبما يحويه حتى الآن من تجهيزات لم يستطع

أن يقدم لكل المنتمين إليه ما يكفي من وسائل حياتية ـ بالمعنى العريض للكلمة ـ وحتى الآن حيث يفترض أن يقدم لهم ذلك نظراً للمستوى الثقافي الذي أمكن تحصيله. وبسبب علاقات الانتاج المجتمعية، وبسبب نظام علاقات الملكية، فإن المجتمع لم يؤمن بعد لأفراده ما يلزم من وسائل. إن الواقعة البسيطة المتمثلة بالحاجة، سواء كانت الحاجة الخارجية أو ما يمتد منها ليطال السلطة هي السبب الذي أدّى إلى وجوب نشوء ذلك النوع من العمل الذي لا يمكن تصوره خالياً من أيِّ انتظام وبالشكل الذي اتخذه حتى الآن، واتباعاً له نشأ ما يعرف بالأخلاق المرتبطة بالعمل، والتي أتاحت للبشر أن ينتجوا بقدر ما هم بحاجة له لأجل إبقائهم على قيد الحياة. إن هذه الواقعة بالذات هي التي ألزمت الأفراد بالعدول عن رغباتهم وعدم إشباعِ ميولهم الجنسية.

إن النظرية الديناميكية التي أمكن استخلاصها من جوهر هذه الأفكار هي ما يشكّل مضمون التعاليم الفردية. فإذا أتيح لنا أن نعطي مفهوم النزوة الحياتية هذا شكلاً عينياً باعتباره استمراراً لموقف يعتريه نقص، أو لموقف يعيد إنتاج نفسه، عند ذلك يتضح لنا أن الحالات النفسية أو ما يعرف بذلك ليست إلاّ احتواء للحظات مجتمعية، وهذا ما يؤكد تالياً، أن كل فرد يخضع للتحليل النفسي ليس إلاّ تجريداً إزاء الكل المجتمعي، الذي يحوي بدوره كل الأفراد. وهذا لا يقلّل من أهمية علم النفس أو من معناه إذ نقول، إنه علم يهتم بالأفراد. وإذا حق لنا أن نعزل الكائنات المفردة عن المجتمع وإن بطريقة ما فذلك يعود إلى الواقعة التي لا تحتاج إلى أيِّ برهان، وهي أن الأفراد إنما يأتون إلى الحياة أفراداً، لا كحبات العقد. ومع ذلك فإن هذه العلاقة بالذات ليست إلاّ نتاجاً مجتمعياً، ذلك أن المجتمع بالذات وبسبب شكل التبادل السائد فيه بين متعاقدين مفردين ليس إلاّ مجتمعاً فردياً، وهذا ما يجعل مقولة الفرد التي نقابلها عادة بمقولة المجتمع، والتي نستلها عادة من علم الاجتماع، هي بالضرورة مقولة مجتمعية بالمعنى الواضح للكلمة. هذا لا يعني أن نضع كل ما يجعل منه علم النفس فرداً في إطار المجتمع، ولكن بالمعنى التالي، أن مقولة التفريد بالذات إلى جانب التشكل الخاص للهوية الشخصية ليسا إلاّ تمثلاً للإكراه الاجتماعي وللحاجات والمتطلبات الاجتماعية.

إضافة إلى ذلك يحفل علم النفس بالعديد من الأمور التي ترتبط بالمجتمع. أكتفي هنا بالتذكير بما أسماه فرويد «بالصور الأثرية». إنها الصور التي لا مجال لشرحها من خلال العمل التحليل ـ نفسي المرتبط بالأفراد، أي المرتبط بالمفردات المنفصلة بعضها عن بعض. وقد أوضح فرويد ذلك وإن بشكل مبسّط ومضغوط عبر إبرازه أن أوالية التداعي وما يرتبط بها من ثَمّ من أوالية تتعلق بالحكمة الفردية، إنما هي أواليات كانت بحكم المنتهية قبل ظهور هذه الصور الأثرية، ثم إن فرويد قد اعتبر هذه الصور بمثابة إرث جماعي، وهي تعود للفرد بشكل سديمي، بشكل جمعي لا واعٍ.

بكـل الأحوال، إن مـا نراه هنـا هو أنـه بقدر مـا نغـوص إلى عمق طبقـات التفـريـد، وبالتحديد إلى الطبقات التي لا تطالها ديناميـة الميول الفـردية، بقـدر ما نجـد أن اللحظات المجتمعية، اللحظات الجمعية قد فرضت ذاتها ونفاجأ بما نجد في هذه النظرية الايجابيـة من حوافز جدلية. يتمثل الحافز الجدلي بما يلي: بقـدر ما نغـوص في ظاهـرة التفريـد الانسانيـة بقدر ما نكتشف ونفهم الفرد بديناميته وخصوصياتـه، وبقدر مـا نقترب من الفـرد بالـذات بقدر ما نكتشف أنه ليس فعلاً بالفرد الذي نبحث عنه.

بـالنسبة لمـا أنا بصـدده، أرى أنه من خـلال التعمق في المقولات الخـاصة بعلمٍ علمٍ، وليس من خلال ملاحظة المضمون المجتمعي المتعلق بها من الخارج، فإن المعالجة الفردية لما هو فردي إنما تقدِّم لنا مثلاً نموذجياً. يمكننا تلخيص النظرية الفرديـة كما يـلي: إنها تعنى أولاً بالطبقة العليا، أي تلك التي يسوّي مبدأ الواقع فيـما بينها، والتي عـلى كافـة البشر التكيُّف والتأقلم معها، والتي تحكمها بعض المواقف المشابهة والمجردة نسبياً. ثم يغـوص هذا العلم في الأواليـات الواعيـة، وقبل أي شيء آخـر في هذا التبـادل ما بـين الـلاواعي وبـين الأنـا الفردية، وبذلك يكون فكرة عن التـمايز. وهكـذا وفي الوقت الـذي يبحث فيه هـذا العلم أساساً عن كنه الفرادة إنما يستوعب ما هو جمعي. ومما تجدر الإشارة إليه أن فـرويد بـالذات قد تخطّى جوهر نـظريته حـول الصور الأثـرية، وذلـك من خلال صيـاغته لنـظرية التشـابه والتمايز في الهو، أي من خلال صياغته لنظريته الخاصة في الميول النفسية التي تكمن في كـل فرد، والتي اعتبرها بمثابة إرث جماعي يكمن متماثلاً في فردٍ فردٍ من أفراد المجموعة.

وهكذا نرى أن علم النفس الفرويدي بتوجهه المقصود نحو الفرد لا يتعدى ما هو فردي وحسب، بل يصبح وبالرغم من بعض التقـديرات العينيـة، وعبر تحليله لمشـاهدات فـردية علماً أكثر جنوحاً نحو التجـريد. يلحق بـذلك دون شـك أمور اجتـماعية متعـدّدة وخاضعـة للنقد، من ذلك إمكانية التماثل أو التغاير وهذا ما لا يستهان به. وذلك بسبب ما يتماهى به الجميع، إن من ثبات أو من تمايز سببه الهو. وهذه النظرية وبسبب جعلها الفرد يصطدم بما يكمن فيه من ارث أثري ـ إنما تميل إلى اعتبار الانسان ثابتاً غـير خاضـع للنقد، بمعنى مـا، ولذلك تعتبر العلاقات الناتجة عن الكبت الاجتماعي علاقات حتميـة. وهذا مـا رآه فرويـد عبر تصويره لعقدة أوديب أو ما أسماه كذلك.

وهكذا نرى أن المجتمع قد تعدّى فعلاً إطار التحليل النفسي. ذلك ما يمكننا التأكد منه باستعادة مقولة جديدة معروفة في علمٍ النفس، وهي الشكل الذي اتخذته من خـلال مفهوم الأنا ـ الأعلى، أو الأنا ـ المثال، كما عبرّ عنه فرويد في كتاباته المبكرة. بذلك أشار وببسـاطة إلى الناحية النفسية التي اشتقها من دينامية الميول والتي لا تعتبر في نهايـة الأمر ـ وخـاصة في إطار العائلة البرجوازية/ الليبرالية ـ أكثر من شكل للسلطة الأبويـة عبر مثـال رمز الأب، أو

عبر صورة الأب التي تبرز هنا باعتبارها محركاً للمجتمع، أو باعتبارها الآلية التي تؤدي إلى الصهر الاجتماعي، وبعبارة أخرى إنها الآلية التي تحولنا من كائنات بيولوجية مفردة إلى كائنات مجتمعية.

آمل أن أكون قد استطعت عبر هذه الأمثلة أن أظهر لكم وبشكل عيني ما عنيته في البداية بالأطروحات العامة، كيف ننفذ عبر التعمق في دراسة مجالات الاختصاص المفردة إلى ما هو اجتماعي وبشكل ايجابي بناء بالفعل، إذ لا يمكننا أن نعتبر هذه اللحظات الاجتماعية على هامش تلك العلوم، وكما لا يمكننا أن نعتبرها أمراً فائضاً عنها. بإمكاننا أن نخطو خطوة أخرى أكثر جذرية باستعارتنا لتعابير فلسفية جدلية خاصة من هيغل، الذي أشار مراراً إلى جدل العام والخاص، وذلك عبر الشكل التالي: إن ما هو خاص هو عام أيضاً، وما هو عام هو خاص أيضاً. أمَّا فرويد فقد صاغ هذه الفكرة بشكل علمي واضح يعتبر بمثابة اكتشاف، إذ اعتبر أن الجوهر الأساسي لعلم النفس هو ما كان فردياً، ولكن هذا الفردي هو عام أيضاً، إذ يتكون من البنية العامة لنمط أثري ناتج عن الحياة الاجتماعية المشتركة.

كذلك بإمكاننا أن نصادف هذه الملاحظات في إطار العلاقة بين الفرد والمجتمع، في إطار الجدل القائم بين ما هو فردي صرف وبين المجتمع الذي ينتمي إليه الفرد. ومن المستحسن هنا أن نذكر أن إحدى مغريات علم الاجتماع هي التالية: إن المفهوم الأساسي الذي يعالجه هذا العلم هو المجتمع، ومع ذلك فلا يعطي هذا المفهوم الأولوية التي تفرضها الموضوعية المجتمعية، كما أن علم النفس هو العلم الذي يظهر لنا كيف يحل العام في الفرد، أي كيف يكون الفرد اختصاراً للعام.

لقد سبق أن أطلعتكم على تحديد فرويد للأنا ـ الأعلى أو للضمير، إذ اعتبره بمثابة الجهة العليا التي تمارس رقابة مجتمعية على الفرد. علماً أن هذا الأنا ـ الأعلى ـ وبالشكل الذي يساهم فيه على سبيل المثال في سيرورة الصهر الاجتماعي ـ ليس بالأمر الغائب أو المستتر، بل إن له ثقله وحضوره النفسي. إذاً، إن ما هو إجتماعي عام، أكان ما يجسِّده هذا الأنا ـ الأعلى، أو من وصايا ومتطلبات أو من أوامر مختلفة، إنَّ جميع هذه المتطلبات والوصايا المجتمعية لا ندركها في الأفراد إلَّا بتوسط الأوالية العلم ـ نفسية. وباعتقادي أن كل علم اجتماع يتجاهل توسيط علم النفس أو يتناساه هو علمٌ سيء، بل خاطىء ـ بل دعوني أقول إنه علم عقدي ـ، تماماً كما أن كل علم اجتماع يعتقد، ويتصور فرويد أيضاً، أنه علم يتكون من خلال تطبيق علم النفس على غالبية أو على أكثرية الناس، إنما هو علم خاطىء أيضاً. كما أن الفكرة التي تعتبر أن الضغط الاجتماعي الذي نتعرض له هو ضغط غريب مستتر، بحيث لا نستطيع مقارنته بشكل مباشر بما نشعر به حسياً وبما نعبر عنه بلغتنا وبكلماتنا، إن هذه الفكرة لا تخلو من الأباطيل.

تعليقاً على هذه الطروحات، وتعقيباً على مقولة التأثير المتبادل، أود أن أقدم مثالاً عينياً أستعيره من جملة المسائل التي عوجلت في علم الاجتماع وبالتحديد من مسألة شهيرة عالجها دركهايم. لقد حاول دركهايم أن يدرس الخصوصية المطلقة للقهر الاجتماعي الذي يتعلق بمسألة الانتحار. وقد أظهر أن الأرقام التي تتعلق بحوادث الانتحار وفي أوساط معينة، وفي مراحل تاريخية يغلب عليها التجانس، إنما تكون ثابتة، وأن الأرقام التي تتناول هذه الحوادث وبحسب ما يتبين من خلال الإحصاء، غالباً ما تكون مرتبطة بنظام القيم الاجتماعي الذي يخضع له البشر، تبعاً لانفتاحه أو لانغلاقه، علماً أن دركهايم قد تمثل نوعاً من التراتبية بين الأديان: فالكاثوليكية تجسِّد أكثر القيم ثباتاً، تليها اليهودية فالبروتستانتية؛ ولا يخفى أن هذه التصوُّرات قد وضعت في تسعينات القرن المنصرم. أمَّا دركهايم فقد خرج بالاستنتاج الذي يرى في الانتحار حدثاً اجتماعياً لا علاقة له بعلم نفس الأفراد على الاطلاق، مستنداً في ذلك إلى ثبات حوادث الانتحار وإلى انتظامها الاحصائي الدقيق.

يعكس هذا التصوُّر نظرة تقدس الثبات والانتظام في المجتمع على حد تعبير ماركس. بمعنى آخر، حين لا نفهم كيف تفرض هذه البنى الخاصّة بنظام قيم مغلق نفسها، أو حين لا نقول كلمة واحدة عن الأواليات النفسية التي تدفع بانسان ما إلى الانتحار، أو حين لا تمنعه عن ذلك، فإن الانتحار سيصبح دون شك أعجوبة لا مجال لاستيعابها، ولا يعود الحديث عنها ممكناً إلاّ بافتراض جوهر سري يدفع اليه ـ وهذا ليس إلاّ الوعي الجماعي ـ، وبالتالي تطرح كل الصفات الأخرى جانباً، خاصة ما يتعلق منها بالأفراد أو بعلم النفس الذي يتناول أفراداً لا جماعات. أقول ذلك لأجعلكم تلمسون لمس اليد لماذا حاولنا نحن وفي مدرسة فرانكفورت بالذات، ومنذ وقت مبكر، إقحام مثل هذه التصوُّرات المأخوذة من مجال علم النفس في ما يعتبر نظرية موضوعية بخصوص المجتمع. وقد يكون السبب في ذلك بسيط جداً، فدون امتداد المجتمع إلى الفرد لا نرى مجالاً لفهمه. والمجتمع كما نعلم كتلة من أفراد لا حصر لعددهم. وبإمكاننا فعلاً القول إن غالبية الناس، وفي الحالات الصعبة، غالباً ما يتصرفون عكس مصالحهم.

* * *

XII

ماكس ڤيبر: النماذج المثالية؟

حاولت في فصول سابقة وبشكل عيني إبراز العلاقة بين علم الاجتماع وبين مجالات التخصص الأخرى. كما حاولت مقارنة هذا العلم بمقولات أخرى كمقولة الفرد أو الأفراد، وببني أخرى كوجود نوع من الوعي الجماعي كما يتمثل ذلك في التحليل النفسي لدى فرويد مثلاً. لقد أظهرت لكم أو حاولت أن أظهر لكم على الأقل كيف أن علم نفس فرويد بالذات هو علم «ضد قلبه» إذا جاز القول، نظراً لما يحويه جوهره من لحظات مجتمعية. أمّا علم الاجتماع، وأعني به علم الاجتماع الصافي أو الحق، فيحاول التخلص من الشيئية، هذا في الوقت الذي يقترب فيه ليكون نوعاً من الإحصاء العملي. ومن اللافت للنظر أن نجد حتى لدى بعض علماء الاحصاء اللامعين، ومنهم من في هذه الجامعة، ضميراً نقدياً تجاه هذه الأشياء، والتي تشير كما نلاحظ من الاحصاء السائد في أميركا مثلاً، كيف تحول الاحصاء إلى نوع من العلم المجرد، الذي تتضاءل علاقته، بل نادراً ما يكون تطويراً عن علم الاجتماع بشروطه ونظام استماراته واستجواباته. ولذلك لا بد من الحذر الشديد حين يكون الإحصاء عدة الطالب وسلاحه في عمله، إذ لا بد من الالتفات إلى ما يرتبط بالإحصاء من مسائل علمية لا يستهان بقيمتها.

أمّا الآن، فأسمح لنفسي أن أعود مجدداً إلى ماكس ڤيبر، ذلك أنه حين نحوم حول هذا العلم ـ علم الاجتماع ـ أو حين نسعى لغربلة الآراء بصدده، فإن سلطة ماكس ڤيبر تظل الأبرز والأكثر قابلية لاستلهام الأجوبة. ولا بد من التحذير هنا أن أعمال ڤيبر لهي من أهم مواضيع الدراسات الاجتماعية، وهي تنطوي دون أدنى شك على مسائل تتعدى بكثير بعض الفرضيات المعروفة كالنظرية العلمية، أو الأعمال عن روح الرأسمالية أو ما يعطى عن علم اجتماع السلطة. إن التعاطي مع كتابات ڤيبر بجدية، وهذا ما يفترض بطالب علم

الاجتماع، لا بد وأن يظهر لنا أن الأمور أصعب وأكثر تعقيداً مما يعتقد لأول وهلة. وبودي فعلاً أن أقول ما قلته مرة بصدد **توماس مان**، إن مطالعة ڤيبر بجدية ستطلعنا على أمور تتناقض فعلاً مع منهجيته الرسمية التي يعرف بها. فحين تلقون نظرة على سيرة ڤيبر، وحين تعلمون أنه كان أصلاً أحد المنتسبين للمدرسة التاريخية للاقتصاد الوطني، وقد كان تلميذاً **لجوزف فون شمولر**، وقد أصر على خصوصية علم الاجتماع الالماني، تماماً كما أصر دركهايم على خصوصية علم الاجتماع في فرنسا، فسترون دون شك أنه مدين للمادة التاريخية في القسم الأكبر من أعماله. صحيح أنه حاول أن يفصل مفهومه بخصوص النموذج الاجتماعي المثالي، عن مفهوم النموذج التاريخي المثالي، ولكن السؤال يظل، هل وُفق في ذلك وإلى أي حد. ثم إن النماذج الاجتماعية المثالية كما أرادها ڤيبر ليست مقولات نظرية تكون مدخلاً لأمر آخر، بواسطتها أو بارتباطها ببعضها البعض يمكن التوصل إلى وضع نظرية متماسكة تتناول المجتمع، بل إنها أدوات ووسائل يمكن بواسطتها إجراء مقارنة مع المادة التاريخية. إن لذلك أهمية خاصة يجدر بكم الوقوف عندها. ومن خلال المقارنة مع هذه التأليفات المثالية والتي أمكن اكتسابها عبر تصنيف التجريد، وباعتبارها تعبيراً عن مادة تاريخية، ولأنها كذلك، فعليها أن تؤدي إلى فهم إجتماعي للمادة التاريخية. وباعتقادي، أن توضيح هذه الخلفية لا بدَّ أن يؤدي إلى فهم مقصد ڤيبر من النماذج المثالية. لقد لعب هذا المفهوم، وكما هو الأمر عادة في إطار الآداب المتعلقة بالعلوم الاجتماعية، دوراً كبيراً في تاريخ العقائد. وقد ساد الاعتقاد أن اللجوء إلى النموذج المثالي يكون ضرورياً كلما تعلق الأمر بمفهوم متماثل مترابط، معزول عن المجتمع. إلاَّ أن هذه الميزة الخاصة، هذه الفكرة التي تجعل من النماذج المثالية فقاقيع تطفو على سطح الماء لتنحلَّ بسرعة كما لو كانت عدماً، هذه النماذج هي باعتقادي وببنيتها الداخلية من جملة الأمور العامة التي لم يعرها ڤيبر عناية كافية، ولذلك كانت علامة على قلة الاختصاص في العلوم الاجتماعية، سواء استخدم هذا المفهوم بإحكام أو سواء استعملناه بمرونة بالغة، بحيث نجعله في كل مكان نكون بحاجة فيه لإدخال مفهوم ما، هذا بغض النظر عن تطابق هذا المفهوم مع شتى التأليفات التي تتناول المادة الاجتماعية.

إلاَّ أن ما نلمسه لدى ڤيبر فعلاً إنما يوازي قطيعة عميقة بين المواد؛ وهذا مالا يمكن تجاهله إطلاقاً. إنها القطيعة بين المضمون التاريخي لأعماله وبين المفاهيم التي أشرت إليها والتي جرى بناؤها بشكل ذاتي ـ تجريدي، وتأليفي. والناظر في بنية النموذج المثالي كما أراده ڤيبر سيكتشف بسرعة مدى ركونه إلى المنهج القضائي في تأليف التعريفات ووضعها. فالتعريفات القضائية تشبه إلى حد ما ما قصده ڤيبر عبر مفهومه عن النماذج المثالية. والقضاء، كما نعلم أو يجب أن نعلم، هو المصدر العلمي الآخر الذي استند إليه ڤيبر، هذا باستثناء ما اكتسبه من دراسة تاريخ الاقتصاد الوطني. وحين تطالعون الكتب المتأخرة التي

وضعها ڤيبر وتلمسون بإعجاب مدى إحكامه في وضع التعريفات المميزة التي خصّ بها هذه النماذج المثالية فستتذكرون بسرعة الأساليب التي يلجأ إليها في العلوم القضائية. إن الخصوصية التي يمتاز بها علم الاجتماع الڤيبري هي طريقته في التعامل مع نظام المفاهيم أو مع ما يقيمه بين هذه المفاهيم من علاقات، بحيث تبدو هذه المفاهيم وكأنها قد استقلت إزاء المادة موضوع البحث. لهذه الخصوصية تتشابه طريقة ڤيبر مع ما نصادفه في العلوم القضائية. وحين أقول ذلك فأنا أعترف بالصعوبة التي تواجهني في فهم طريقة التفكير القضائي، حيث يخضع نظام المفاهيم وبمعنى ملموس للعلاقات الحقيقية وللشروط الحقيقية التي أملت وجوده.

اسمحوا لي الآن أن أستطرد قليلاً. فحين يكون الأمر متعلقاً بالتقديم لعلم الاجتماع، فلذلك علاقة بحافزٍ أراه من أكثر الحوافز تأثيراً وتحديداً. وهذا ما يشدّني لعلم الاجتماع وما يدفعني للتعامل معه، وأعني به تلك الحاجة إلى التعامل مع مفاهيم جاهزة معدة سلفاً، أو مع مفاهيم مجانية لا ترابط فيما بينها، بل إن ما يشدني فعلاً هو الدخول في نقاش مع مفاهيم أرى كيف تستخلص، وأرى أيضاً كيف تستخلص القوانين، كما أرى أخيراً وجه العلاقة بين القانون وبين الحقيقة، وهذا فعلاً ما تمتاز به العلوم الاجتماعية من قوة. إن هذه الحاجة، وأعني بها مجرد التفكُّر بالمجتمع واشتقاق الأحكام واستخلاص المفاهيم عبر عملية التفكير هذه لمن جملة الدوافع التي تحمل الواحد منا على الاهتمام بعلم الاجتماع؛ وباعتقادي أن هذا لمن أبسط الأمور، ومع ذلك لمن أكثرها إلزاماً.

مجدّداً أشير إلى القطيعة التي تتناول عنصر المفهوم - في النظرية التي أوجدها ڤيبر، القطيعة بين النماذج المثالية وبين المادة - وتتمثل هذه القطيعة بما يلي: صحيح أن النماذج المثالية إنما تتوافق مع المنهجية التي وضعها ڤيبر، أي أنها تتوافق مع المتطلبات المنهجية التي صاغها هو بالذات، وليست مجرد أدوات لا مكان نظرياً لها ولا وزن فعلياً لها، وما هي موجودة فعلاً إلا لتحديد المادة، وذلك بمعنى العقل الأداتي أو الذاتي. هذه هي النقطة التي أود لفت الأنظار إليها، وهي نقطة ثار حولها جدل كبير داخل النقاش في المدارس الوضعية. والواقع، أن ماكس ڤيبر لم يصرّ مطلقاً على تحديده لمفهوم النموذج المثالي. وبإمكاننا كما يخيّل إليَّ فهم مثل هذه التشكيلات الذهنية عبر مدى شموليتها ومدى عمق مدلولها ومدى تطابقها لمواقع معينة. ولفهم مثل هذه المركبات لا بد من دراسة النصوص التي تكتسب أهمية خاصة تجعل منها نصوصاً شبه معتمدة، نصوصاً قانونية. وواقع الأمر هو أن ڤيبر قد استطاع فعلاً أن يجمع طائفة واسعة من المعلومات التاريخية التي سخّرها لتكون في خدمة مفاهيمه الاجتماعية. ونحن لا يسعنا إلاّ أن نحسده على تجميعه لهذه المادة التاريخية العريضة التي تنقصنا فعلاً.

وباعتقادي أن هذه الواقعة بالذات قد حملته فعلاً على إسقاطه على النماذج المثالية معانٍ جوهرية أكثر مما تحمل واقعاً، أو أكثر مما ينتظر لها فعلاً. ولتوضيح ذلك أسوق مثلاً واحداً، استقيته من أحد فصول كتابه «**الاقتصاد والمجتمع**»، والذي أنصح بالتمعن في قراءته. ومَثَلي هذا يتناول مفهوم «علم اجتماع السلطة»، حيث يعرض ڤيبر ثلاثة نماذج مثالية من السلطة: **النموذج العقلاني**، أو لنقل السلطة التي ترسى حسب مبادىء العقل، والتي تتوافق تاريخياً مع الشكل البرجوازي للسلطة، والتي تطورت فعلاً عن النموذج البرجوازي، علماً أن ڤيبر وخلافاً لما ينتظر، قد تتبع أسس هذه السلطة في النظام الاقطاعي؛ بعد ذلك تأتي **السلطة التقليدية** والتي تتطابق أساساً مع الاقطاع، أو أنها تتولد من أنماط الاقتصاد التقليدي، كما أوضح ذلك بعض دارسي ڤيبر. وأخيراً تحدث عن **السلطة الكاريزماتية**، وهي عبارة عن نوع من السلطة التي تفسَّر بإمكانية بعض الرموز، بإمكانية بعض الناس من إرساء سلطتهم وبشكل من الأشكال من الأعلى، وبشكل لا عقلاني تكتسب هذه السلطة شرعيتها. لماذا أضاف ڤيبر مفهوم السلطة الكاريزماتية هذا؟ ربما كان ذلك عائداً لاعتقاده بإمكانية تفسير هذا المفهوم للبيروقراطية التي تزايد ضغطها. لقد رأى ڤيبر بوضوح تلك النزعة المطردة لإقامة«عالم اداري»، إلاَّ أنه لم ير، وربما لم يكن بإمكانه آنئذٍ أن يرى، أن مفهوم الزعامة الكاريزماتية بمعنى الانتظار، أو الأمر، والذي يحكم باسم كاريزما معينة، إن هذا المفهوم ليس تفسيراً للسلطة البيروقراطية كما يعتقد، بل الأجدى أن نعتبره مؤثراً إلى جانبها. هذا ينطبق أيضاً على زعامة الدولة الفاشية، كما ينطبق أيضاً على ما عرف في النظام الستاليني باسم عبادة الشخصية.

لنعد مع ذلك إلى السلطة الكاريزماتية. تبدو هذه السلطة مع ڤيبر كما لو كان الأمر شبيهاً بالواقعة التالية: ثمة مجتمعات بدائية ورثت فعلاً هذه الكاريزما، إمَّا بشكل نعمة آلهية أو تبعاً لعلاقات عمل معينة. علينا طبعاً أن لا نجعل من ڤيبر شخصاً لا عقلانياً، بمعنى أنه هو الذي أدخل هذه المقولة غير المحددة. لقد أدخلها بشكل وضعي محض، أي أنه جعل منها خطأً، فحين يأنس الناس في أحدهم مثل هذه الكاريزما، فإن لصاحب الحظ هذا فرصة أكيدة في أن تطاع أوامره، سواء امتلك فعلاً ما يميزه أو لم يمتلك. ولن أخفي عليكم القول إن النقطة الحاسمة في علم اجتماع كهذا هي التي تتمثل فعلاً بوجود مثل هذه الكاريزما حقيقة أو في عدم وجودها. إن سؤالاً من هذا النوع لم يطرحه ڤيبر على نفسه لما له من نتائج خطيرة، نتائج تقوِّض نظامه بأكمله. لقد اعتقد ڤيبر أن لنمط السلطة الكاريزماتية امتداده في السلطة التقليدية، وهذا ما عبَّر عنه بوضوح في كتابه: «**الاقتصاد والمجتمع**».

يبدو لي ذلك كله مسطحاً ومطّاطاً. ومع ذلك، فلا بدَّ من التفكر مطولاً في مفهوم السلطة الكاريزماتية، بل بمفهوم النموذج المثالي بإطلاق. والظاهر أن هذه النماذج المثالية لا

تتمتع بحياة خاصة بها، وبالتالي فلا يمكن أن يكون لنموذج ما من نزعة تدفعه، ليجد امتداداً له في سواه، ذلك أن النموذج هو بمثابة المونادا، أو بمثابة أمر موضوع ليستوعب بعض الظواهر المحددة. ومع ذلك فقد أعطي هذا المفهوم شيئاً من الجوهرية، من العينية، تماماً كما هو الحال في التصورات والمفاهيم الهيغلية. ثم إن ڤيبر قد التقى بذلك مع التصورات الوضعية في عصره، بل مع التصورات التي لا زالت حتى الآن من صلب المدرسة الوضعية. بعبارات أخرى، وبمجرد أن يعاود ڤيبر النظر بدقة بنماذجه المثالية، فسيجد نفسه قد تخطى التعريفات التي وضعها، أو سيتخطى المصادرات التي وضعها، بل سيتخطى تلك الأداة المفهومية المجردة والاعتباطية والزائلة التي وضعها أساساً، وبالتحديد باتجاه ما سميته في النظرية النقدية باسم حركة القوانين الموضوعية. ذلك أنه بمجرد تصوُّرنا لوجود نزعة تدفع بنموذج ما لتخطي ذاته، والانضواء تحت نموذج مثالي آخر، فذلك لا يعني اهتزاز البنية المنفصلة، البنية المونادية للمفهوم وحسب، بل إن ذلك ليعني أيضاً إدخال النقد لحركة القوانين المجتمعية، وعبر ذلك اكتشاف البنية الموضوعية للمجتمع. وهذا ما يوضح إلى حد ما نمط نظرية المعرفة التي رعاها ڤيبر.

إن لهذه التصورات نتائج على جانب كبير من الأهمية، وللإشارة إليها لا بد من التذكير بالنقاش مع المدارس الوضعية، بالنقاش الذي شكّل أساساً إطار هذه التصوّرات. وتحديداً حتى في حال تصور الأداة وظيفياً واستخدامها من هذا المنطلق، فإن إشباع الشيء أو الموضوع إنما يتحقق من خلال إمداد هذا المفهوم الوظيفي بشيء من البنية العينية. وبصدد تفسير ذلك وبطريقة جدلية، سأسوق مثلاً عينياً محتملاً. لنتصور قدر زعيم كاريزماتي، كأحد القادة المغول الذي يقود فرسانه وجيوشه من أجل افتتاح العالم. إن ذلك لن يتحقق إلّا في اللحظة التي يعتقد فيها اتباع الزعيم بتخصصة بقوة غريبة يمكن توريثها، بحيث تتكون العشيرة حول الزعيم، مما يشكّل نوعاً من تأمين بنية مجتمعية متكاملة. وقد تستطيعون دون شك تقدير مدى الأهمية التي تلقى على مثل هذه البنى العينية وعلى تنظيم الأشياء التي تبدو أكثر صحة مما يتصوّرها علماء الاجتماع. ولذلك أراني مصراً على الكلام إنطلاقاً من المقدمات التي تنبثق عنها حركية القوانين هذه. وأنا على يقين من أن ماكس ڤيبر قد تحدث كثيراً عن ذلك، وهذا ما يعيدنا مجدداً إلى موضوعنا. إذ إن النماذج المثالية التي تحدث عنها ليست إلّا تجريداً عن التاريخ، على حساب الشروط التاريخية العينية، علماً أنه أرادها خالية من أي تركيب تاريخي. وعبر هذه التجريدت أراد ڤيبر التوصل إلى ما يُسمّى بعلم الاجتماع المحض، أو على الاجتماع الصافي.

هنا لا بد لي أن أسألكم، أو أسأل نفسي، أو بالأحرى أن أناقش وإيّاكم قوام تلك المصلحة الخاصة بل المتازة التي تدفعنا للتحدث عن صفاء علم الاجتماع، ناهيك عن صفاء أي علم آخر. وأنا أعترف أمامكم هنا أني لم أفهم طوال حياتي، وما زلت حتى الآن

غير قادر على فهم هذه النزعة. ومع ذلك فأنا أود تشجيعكم على البحث في هذه الأفكار، لا من أجل تبرير أفكار خاصة بي، بل من أجل تعميق البحث في هذه النزعة التي تتعلق بصفاء العلم، والتي تشبه إلى حد ما التابو. ولتعميق البحث في ذلك أذكركم بما يشبه العقيدة، وهو أن العلم غالباً ما يتعمق وغالباً ما ترتفع قيمته بالقدر الذي يزداد صفاؤه أي بالقدر الذي يرتبط به بمقولات محددة وبمادة محددة، إلّا أنه وفيما يتعلق بعلم الاجتماع، فقد سبق أن أوضحت وبتفصيل، أن قيمة هذا العلم غالباً ما تتضاعف، وبقدر ما يستند إلى مواد وتقنيات يستعيرها من العلوم الأخرى.

ربما كان على علماء التحليل النفسي التحدث مطوّلاً عن هذه الموضوعات، قد يجوز لنا التحدث على سبيل المثال عن «عقدة العذرية» وإسقاطها على العلوم، هذا إذا لم نغضب هؤلاء العلماء. إلّا أنني لن أتابع فيما يلي الأبعاد النفسية هذه رغم علمي المسبق، أنه حين يتاح لأحدكم الوقوع على هذه الفكرة، أي لو تمكن من القيام بما يشبه التحليل النفسي للمتطلبات التي تفرضها التقاليد العلمية، فسيتوصل دونما أدنى شك إلى نتائج هامة تساعد في نقد العلوم السائدة بشكل أساسي. وقد حاولت أنا بنفسي القيام بشيء من ذلك بخصوص مفهوم «التكلف» (Pedanterie) الماثل في مقدمة لدركهايم بعنوان: «الفلسفة وعلم الاجتماع». إلّا أن ذلك ليس إلّا نموذجاً. ولذلك، أنا أتوجه إلى أصحاب الميول إلى التحليل النفسي للمضي شوطاً بعيداً في مثل هذه التحليلات. هنا نجد، كما نعلم من ميدان التحليل النفسي، بعض النزعات الزجرية التي يدخلها هذا العلم ضمن ما يعرف بالكبت.

يكمن مثال الصفاء العلمي في المعنى الأكيد لتحديد علم معين بعزله عن سائر العلوم، والهدف من ذلك، أي من اعتبار علم ما علماً صافياً هو أن يظهر هذا العلم على خارطة العلوم، أو في أي تصنيف آخر مستقلاً عما عداه. وتزداد هذه النزعة إلحاحاً خاصة بالنسبة للعلوم المتأخرة، أي للعلوم التي برزت مؤخراً ضمن كوكب العلوم، ومنها علم الاجتماع الذي كان عليه أن يقطع تقاليده مع علوم القرون الوسطى ليحصل على استقلاليته وليحصل على حق الحياة إلى جانب العلوم الأخرى. وبقدر ما يرتفع هذا العلم عن العلوم الأخرى، بقدر ما يمكنه، أو بقدر ما نعتقد أنه يمكنه أن يوثق حقه بالحياة بطريقة صحيحة. وإلى ذلك تنتمي أيضاً تلك النغمة المحببة لدى بعض علماء الاجتماع بالتمييز بين ما هو «علمي» وما هو «قبل علمي». هذا لا يعني اعتبار ما هو قبل علمي شيئاً ساذجاً، أو مجرد مشاهدة لا رقابة عليها أو تفكيراً جارياً لا مجال لرقابته. وباعتقادي أن التجربة ما قبل العلمية لا تخلو من الاجراءات ومن الأساليب التي تتاح أيضاً بالنسبة لما هو علمي. بل إن كل ما هو علمي لا بد له أن يرث ما سبقه، أي أن يحتضن ويطوِّر التجارب والحوافز وطرق التفكير ما قبل العلمية.

* * *

XIII

علم الاجتماع والسلطة

لقد بحثنا مطوَّلاً حتى الآن في مسألة تمييز علم الاجتماع وتحييده عن سائر العلوم، كما بحثنا في موقع هذا العلم بالذات. ورأينا أنه يحتل الآن مكاناً هاماً. وأعتقد أنه لا بد من استئناف البحث في ذلك، وخاصة في مسألة صنمية العلم. إن تصوراً لعلم اجتماع لا يريد أن يكون شيئاً آخر إلاَّ علم اجتماع، إنما هو تصوُّر يسير به في الاتجاه الفتشي ـ الصنمي. ومن المفيد فعلاً أن يصار في إطار علم الاجتماع، بل بطريقة علم اجتماعية إلى بحث مفهوم الصنمية في إطار هذا لعلم. وفيما يتعلق بصنمية العلم عامة، فإن ما نخشاه أن يتحول إلى خدمة الغرض نفسه، إن في ترابط شروطه أو في طرقه النابعة منه دونما أن يكون لهما أية علاقة بما عليهما التعامل معه.

إلاَّ أن العلم لا يفهم الآن بمعنى التشكيل الذهني المستقل كما تخيلته التصورات التقليدية. فالعلم يستفيد مشروعيته من وجهات النظر التي تنبثق منه وتتعداه والتي لا تستنفذ مطلقاً ضمن كتلة العلوم. وأنا أعلم يقيناً أن هذه المسألة ليست بالسهلة أبداً، ففي الظروف الحالية حيث تجتاز العلوم أزمة، وكذلك حيث تجتاز الجامعة أزمة مماثلة، بل لا مجال لفصل هاتين الأزمتين. في هذه الظروف أجد أنه لا يجوز لنا تفزيع الطفل بتخويفه من الاستحمام. ففي اعتقادي وهذا ما ألمحت إليه مراراً، أنه من خلال استنباط مناهج جديدة، فإننا نؤمن تقدّم العلوم، بما في ذلك العلوم الطبيعية. أمَّا إذا اكتفى علم الاجتماع بالأخذ عن نماذج العلوم الأخرى، دون أن يقوده ذلك إلى نوع من التفكير بحالته بالذات وبعلاقاته بالمواضيع الأخرى، فإن ذلك سيؤدي إلى نوع من ظاهرة الإعاقة العقلية، إلى تلك الظاهرة التي أشار اليها هابرماز باعتبارها قيداً، أو تجربة تقييدية على علم الاجتماع في مرحلة بحثه عن ذاته أن يتخطاها فعلاً ويتجاوزها. وإذا كنت أحاول أنا

بـدوري إظهار الفـوارق مع المفـاهيم السـائـدة، وهـذا مـا تمتـاز بـه مـدرستنـا، مـدرسـة فرانكفورت، فأنا أرجو أن لا يتحوَّل ذلـك في نهاية الأمـر إلى نوع من الصنميـة. ولا أعني بالطبـع ضرورة التحول إلى نـوع من البرغـماتية، أو إلى نـوع من البحث عن نتائـج مباشرة يمكن استخـدامهـا. بـل إن العلم الاجتـماعي الآن، وإذا مـا تم التفكُّـر بـه مليـاً، فـإننـا سنكتشف أن المنهج المستخدم فيه مهما كان مستقلاً، وبتناسبه مع العلم فلا بـد أن يتناسب حتى مع المسائل الجزئية التي يطرحها المجتمع، كما أن العلم الذي يبتعد عن الصنمية لا بد له أن يرتبط بتغيرات البنى داخل المجتمع. ومن الفائدة بمكان، ومهما كان العلم الاجتماعي في وقتنا الراهن مرتبطاً بحل مسائل اجتماعية عملية، فقد يقع بالصنمية. وذلك حين يحاول التخلص من إرادة التغيير من أجل الحفاظ على نوع من الصفاء اللازم له.

لذلك يبدو التحديد لمجال علم الاجتماع، بالشكـل الذي حـاولت إظهاره لكم، محـاولة طموحة؛ بمعنـى أني جـرَّبت أن أجد لعلم الاجتـماع مكانـه إلى جانب العلوم الأخـرى التي سبق لهـا أن تميزت واستقلت. لقـد برهنت أو حـاولت ذلـك عـلى الأقـل، عـلى أن العلم الاجتماعي علم كالعلوم الأخرى إلاّ أنه، ونظراً لما يتعلق به، أي بالمجتمع، فهو ليس مثلها تماماً. بل إن له جانبه الكيفي الذي يتميز به عنها.

كذلك يعتـبر تصنيف علم الاجتماع وربـطه بحيِّز اختصـاص واحد من الأمـور الغريبـة والمربكة، وتاريخ علم الاجتماع الحديث يضعنا أمام شكل شديد التحول. فمن جهـة نجد أن علم الاجتماع قد يطمح ليكون علماً واحداً مـوازياً لنمـوذج العلوم الطبيعيـة والتي تحاول السيطرة على الطبيعة، ومن جهة أخرى نرى أن هذا العلم طالما أنه لم يحدد غرضه، أي أنه طالما أن المجتمع هو غرض هذا العلم فلا مجال لتحديده وتمييزه، وسيظل طموح هذا العلم للسيطرة على المجتمع شبيهاً بطموح العلم الطبيعي في السيطرة على الطبيعة.

يوازي هذا الحافز ما نجده إلى حدٍ ما في فلسفة أفلاطون. ذلك أن نـظرية المُثُـل عنده، أو المقولة الميتافيزقية لا تتميز عن النظرية الاجتماعية، بمعنى أن البحث عن ماهية الفلسفة لا يتميـز عن البحث عن مسألـة المجتمع الحق. ولعـل السبب في جمود الفلسفـة الأفلاطـونيـة كونها تمثلت في محاولتها البحث عن مجتمع مثالي واحد، إلى جانب تصنيفها المجتمـع بشكلٍ تـراتبي. ودون الوقـوع في أخطاء العلم الاجتـماعي، نجد أن نـظرية أفـلاطـون ليست إلاّ إسقاطاً لتجربة إجتماعية يصار إلى البحث عنها فوق الأرض.

والآن، بودي فعلاً أن أوفّر عليكم البحـث، وذلك بإعطائكم لمحـة عن المطالبـة بالحق بالسلطة، هذه المطالبة التي نجـدها في صلب الفكـر الاجتماعي. وهـذا ما نجـده أولاً عند أفلاطون عبر الشكل التـالي: إن الذين بـاستطاعتهم معـرفة مـاهية تقسيم العمـل، والذين يعرفون أو يطلعون على ماهية الوظائف الفردية، هؤلاء لهم الحق بالوصول إلى أعـلى الرتب

القيادية الذين يحق لهم أن يصبحوا ملوكاً. ومن الغريب فعلاً أن نجد أفكاراً مماثلة لذلك حتى عند أوغست كونت، الذي يعتبر نفسه مناهضاً للأفلاطونية، وذلك لاعتقاده بحق علم الاجتماع بالرقابة وبتجهيز المجتمع. أخيراً أريد التذكير بآخر الأفكار التي تسير بهذا الاتجاه، أعني بها أفكار زميلنا **كارل منهايم** الذي أعطى أفكاراً متعددّة بهذا الاتجاه. يعتقد منهايم أن المثقفين الذين لا يرتبطون بموقف طبقي مصلحي هم الأكثر قدرة وقابلية للتوصل إلى المزيد من الموضوعية. وفي فترة لاحقة طوَّر منهايم نظرية النخبة بما لديها من اتجاهات نحو السلطة، ومن هذه النظرية نستخلص ببساطة أن الذين يحق لهم رقابة المجتمع، والذين يحق لهم السهر عليه، والذين لهم حق السلطة فيه، هم الذين نطلق عليهم لقب علماء الاجتماع.

أخيراً، أقول إني لست على يقين أن لتطور علم الاجتماع علاقة ما بهذه المطالبات المستترة بالحق بالسلطة. ولا أعتبر ذلك مستحيلاً أو غير ممكن أصلاً. والواقع ومن ناحية علم اجتماع لا تعتبر مطالبة هذا العلم بالسيادة على المجتمع قديمة. ففي ظل علاقات السلطة القائمة حالياً، نجد أن ثمة جماعة استطاعت أن تتفهم أصول تقسيم العمل، وقد استطاعت أن تحدد لنفسها مهام عقلية تتماثل مع ما هم عليه علماء الاجتماع، وهذا ما يعطيهم بالفعل، أو بالمواربة الحق أكثر من سواهم بالرقابة على المجتمع.

إن الخطأ الفكري الكامن في مثل هذه النظريات، والذي يصعب على علماء الاجتماع تفهمه، هو اعتبار هذا الوعي، الفعلي أو المستتر، كما يعتقد منهايم مثلاً، بمثابة قوة. وفي هذه اللحظة أرى أنه من اللافت للنظر أن أذكركم فعلاً بأن أوغست كونت، الذي أراد فعلاً أن يكون علم الاجتماع بمثابة علم للمجتمع، والذي حاول طبقاً لذلك أن يزيح عن هذا العلم كل ما يرتبط به من تصورات صنمية تعيق تطوره كعلم، لم يكن عالم اجتماع بقدر ما كان مؤرخاً عقلياً، إذا جاز لي التعبير بهذا الشكل، أو لنقل ما ورائياً عقلانياً. وليسمح لي بعد ذلك أن أنبّه إلى أمر على درجة عالية من الأهمية، وبالتحديد إلى ذلك الوهم الذي ما زال يقبل بوجود مؤسسات لا عقلانية في مجتمع عقلاني، كمؤسسة العائلة أو مؤسسة الكنيسة مثلاً. وقد درج علم الاجتماع الانكلوساكسوني على اعتبار هذه المؤسسات اللاعقلانية مجرد بقايا، مجرد إرث يعود إلى مراحل غابرة، هكذا اعتبر سبنسر على سبيل المثال دائرة ما هو عسكري شرطاً ضرورياً أدَّى إلى الاندماج، وسيصار إلى تخطيه بالقدر الذي يتحوَّل فيه توزيع العمل إلى عمل معقلن.

لا يمكنني هنا سوى أن ألمح لمثل هذه المسائل مع اعتقادي الراسخ بخطأ التفسير المعطى لها، ولا مجال أيضاً لحل الاشكالية التي يثيرها مجتمعنا المعاصر بمجرد التذكير بالأخطاء التي تحملها هذه التقاليد كافة. ثم إن معظم المفكرين الذين أشرت إلى أسمائهم كانوا على قناعة

تامة بعقلانية المجتمع البرجوازي، أي بعبارات أخرى، لقد اعتبروا العقلنة الناتجة عن التفكير السببي، وكما يسود ذلك وسط طريقة الانتاج في المجتمع البرجوازي بمثابة مفتاح يمكن من خلاله إيضاح المجتمع.

لقد غاب عن بال هؤلاء، أو ربما فاتهم ذلك الدور المخيف الذي تلعبه علاقات الانتاج، أو سأعبر عن ذلك بطريقة أخرى ليتحول التعبير إلى اشكالية، لقد غاب عن بالهم أن هذه العقلنة في المجتمع البرجوازي والتي يستدلون بها غالباً، أي كل ما يطلقون عليه إسم عصر ما هو علمي، أو المجتمع العلمي أو المجتمع الصناعي، كل ذلك ما زال وكما كان سابقاً غير معقلن إطلاقاً. فمفهوم المجتمع الصناعي ليس إلاّ امتداداً للمفهوم الكونتي القديم، مفهوم المرحلة الوضعية العلمية. وهذه اللاعقلنة لا تعني شيئاً آخر غير هذا، حين نضع للمجتمع هدفاً هو الحفاظ على أعضاء المجتمع، أي على الناس الذين يتشكل منهم، والعمل على فك قيودهم، وحين لا نتوصل عبر هذه التجهيزات إلاّ إلى عكس المطلوب، أي العمل ضد ما هو عقلي، فتلك هي اللاعقلنة.

وحين نتأمل ذلك فعلاً، حينها تبدأ ما تسمى بالمؤسسات اللاعقلانية بالاضطلاع بنفسها بوظيفة ما، وحينها يكون باستطاعتنا استخلاص اللحظات اللاعقلانية في المجتمع من بنية المجتمع بالذات.

لقد أشرت إلى اللاعقلانية بالإشارة إلى مؤسسات كالعائلة، وبالإمكان إضافة مؤسسات أخرى كالجيش أو الوظائف العسكرية ومؤسسة الكنيسة. وهذه اللحظات اللاعقلانية علينا أن نفهمها باعتبارها وظيفة لاستمرارية اللاعقلانية. فالمجتمع من حيث وسائله، ولنستعير عبارات ماكس ڤيبر عقلاني بذاته؛ ولكنها عقلانية تربط الوسيلة بالهدف. أي أنها عقلانية تسود بين أهداف موضوعة وبين وسائل مستخدمة، هذا دون أن توضع أهداف تؤمن الحفاظ على الجنس البشري بشكل سلمي مرض، وهذا هو السبب لا لاستمرار اللاعقلانية وحسب، بل لتوسعها ولإعادة انتاج نفسها بشكل أو بآخر. وبالمناسبة لا بد من الملاحظة أن هذا قد يكون تفسيراً عميقاً للدلالة التي تأخذها اللحظات النفسية، أو ما يسمى باللحظات الاجتماعية ـ النفسية في هذه المجتمعات. وباعتقادي أن هذا الاشتقاق الموضوعي للاعقلانية، أو هذا الاشتقاق العقلي للاعقلانية ربما كان العصب الأساسي لعلم الاجتماع المعاصر.

والآن، سأعود مجدداً لرغبة العلم الاجتماعي وطموحاته في السلطة. فقد سبق وقلت إن علم الاجتماع إنما يدين الطموحات الآنية للسلطة كما يدين ما ينجم من أعمال لإحكام الرقابة على بعض المواقف. لقد سبق وتحدثت عن الأبحاث التي تتناول الشخصية

السلطوية، وأضيف إليها هنا ما يمكن اعتباره لا عقلانية الجماعات الصغيرة. لن أفصِّل ذلك هنا، ولكنني سأعطي مثالاً صغيراً أتوخّى من خلاله بعض التوضيحات، علماً أني لن أضيف عنيه كلمة واحدة، بل آمل أن يرى القارىء أو السامع بنفسه مدى التأثير الاجتماعي لما سأردّده، وإن كان لذلك علاقته الوثيقة بحقل الدعاية والإعلان. يتحدّثون في أميركا عما يعرف «بعلم اجتماع ـ البقرة». والقصة هي التالية: عمدت إحدى الشركات الاحتكارية المنتجة للحليب للترويج لمصنوعاتها بالدعاية التي تقول إن الحليب الموزع هو الحليب المستخرج من أبقار تعيش سعيدة مع أزواجها، وبالتالي، إن الحليب الموزع لهو من أجود الأنواع.

أمّا ما أود أن أقوله بشكل جدي، هو أن نوع الرغبات السلطوية، وكما يستخدمها علم الاجتماع المعاصر باعتبارها علماً يُستخدم في الرقابة على المجتمع فهي فعلاً من هذا القبيل. أي أن أفكار التسلُّط على بعض القطاعات في المجتمعات القائمة قابلة للتوسع لتصبح تسلّطاً على المجتمع بأكمله. قد نجد في هذه الأفكار شيئاً مماثلاً لما أشرت إليه بخصوص نظريات مانهايم، والتي تتعلق بالمثقفين الذين يسبحون أحراراً فوق كل الطبقات. إن النزعات السوسيولوجية القديمة، وكما عبر عنها علم الاجتماع تلميحاً أو تصريحاً، لا تعني إخراج مجتمع عقلاني من ما يتمتع به من قوة أو من نزعات محايثة له، بل يعني إحكام رقابة ما على المجتمع، وبشكل تكون فيه هذه الرقابة موجهة من الأعلى.

باستطاعتنا، إذا جاز لي أن أعبر عن هذا الأمر بشكل حاد جداً، فالأصح حين نتحدث عن مفهوم التسلط على المجتمع عبر علم الاجتماع استخدام مفهوم التنظيم العملي بدل مفهوم العقلنة. وثمة اشتراكيين لا يخرجون مطلقاً عن هذه التصورات، إذ يعتبرون الاشتراكية بمثابة تحاشي مصاريف يمكن تجنبها، أو ببساطة تحاشي الوقوع في خلل ما، بمعنى آخر، انتظام سير آلية الانتاج الرأسمالي، هذا دونما بحث لعلاقة الناس الأحياء بآلية الانتاج أو دون التفكير بهم مطلقاً.

هكذا يمكننا القول إن رغبة علم الاجتماع بالسيطرة على المجتمع ليست إلاّ إحكاماً للرقابة، بمعنى تهيئة المثال التكنوقراطي، إلاّ أن هذا المثال قد استطال ليطال تجهيز آلة الانتاج وعبرها الحياة المشتركة للبشر وصولاً إلى ما هو واعٍ أو غير واعٍ لديهم. وهذا التوجه التكنوقراطي للمثال السوسيولوجي غالباً ما يتسارع مطّرداً من خلالً التطور التقني، هذا التطور الذي لا بد منه من أجل السيطرة على الطبيعة.

باعتقادي، أن هذه التلميحات المبدئية التي أتيح لي تقديمها عبر الصفحات السابقة، لكفيلةٌ بإظهار عدم وجود أي امتياز خاص يتمتع به علم الاجتماع، بمعنى أنه إذا كان لدينا حظ العلم بالمجتمع، فهذا لا يعطينا الحق بالتمتع بمركز خاص ضمن المجتمع الذي نهدف

لدراسته وتفهمه. وعلينا بالتالي أن نسعى لنقد مفاهيم مثل: السلطة، أو النخبة والزعامة وحتى مفهوم المثقف، والتخلص منها، لا أن نسعى إلى تمددها عبر وقوعنا في موقف صنمي. إن أفضل ما نأمله لأنفسنا الحفاظ على رشدنا أو على قسطٍ من ذلك عبر الحفاظ على الموضوع الذي نتعامل معه، إلى جانب الحفاظ على هذا الموضوع وعلى حريتنا أيضاً.

* * *

XIV

ربما كنت متسرعاً بعض الشيء في معالجتي للفقرة السابقة، لذلك سأحاول هنا العودة سريعاً لما سبق وطرحته من مقولات لتكون مجدداً مجال تفكرنا المشترك. لقد حاولت أن أبرهن أن أسوأ ما في علم الاجتماع هو تلك النزعة لإحكام الرقابة على المجتمع - إن لم يكن على كليانية المجتمع فعلى بعض قطاعاته - يتمثل ذلك في أنه من خلال إمكانية السيطرة العلمية على بعض المواقف الاجتماعية، مثل إمكانية ايجاد شروط نفسية تساعد في زيادة انتاجية العمل وذلك بفضل نتائج ذات علاقة بالعلم الاجتماعي. إن الرغبة بتوسيع مثل هذه الشروط تعني الحق بالرقابة على المجتمع بكليته. بعبارات أخرى قد يجوز هنا وبتفكير منطقي لا يتعدّى الحس المباشر، القول إنه في حال النجاح بحل مشاكل صغيرة في قطاع صغير ما، لماذا لا يُصار إلى مدّ هذا النجاح على المجتمع كاملاً؟

إن السؤال وجيه فعلاً، وهو سؤال ينال من الموقع الأساسي لعلمٍ الاجتماع. ولذلك يتوجب عليّ الاجابة بجدية وبعمق. فعلم الاجتماع علم مدهش فعلاً، خاصة في الترابط الذي نستخلصه منه، ذلك أنه يتيح الامكانية - وخلافاً للعلوم الطبيعية - لفهمٍ الموضوعٍ من الداخل. وإذا جاز لي أن أعبِّر عن ذلك بلغة الفلسفة، أي إذا جاز لي أن أعبِّر فلسفياً عن الإشكالية التي ينطوي عليها ذلك، فهذا لا يعني أكثر من القول: إن علم الاجتماع هو علمٍ، الذات فيه موضوع وفي الوقت نفسه. وذلك أن الذات ليس لديها هنا من أمر آمر تمثله أو تتعرفه سوى المجتمع

مهما كان وقع ما يقال على السامع أو القارىء، فإن في ذلك تلخيصاً للمسائل الأساسية التي ينطوي عليها علم الاجتماع وللصعوبات التي يطرحها. فإذا ما تمثلنا للحظات أن لا وجود في المجتمع، في المجتمع الذي نعيش فيه، لذات مجتمعية كلية، وأن الذات

والموضوع في هذا المجتمع منفصلان كلياً، وأن الناس الأحياء ليسوا موضوع الأساس المجتمعي المكون بدوره من أناس يؤلفونه، لتعرّفنا فعلاً على الخطر الكامن في اعتبار طريقة الفهم الاجتماعي حكراً على فئة تكنوقراطية تفرض نفسها على الآخرين، بالشكل الذي انتقدته وإياكم على مدى اللحظات السابقة. وهذا يعني أن نعالج الذات المجتمعية أو المجتمع باعتباره ذاتاً، كما لو كان هنالك تماهٍ كامل بين المجتمع باعتباره موضوعاً. وحين أتوجه بالنقد لعلم الاجتماع الوضعي، وقد فعلت ذلك على الدوام، لأنه ينطلق من وعي متشيىء، فلذلك أسبابه، وأرجو أن يكون ما أعنيه هنا واضحاً ومفهوماً. والنقد المشار إليه يتناول علم الاجتماع من حيث نتائجه، التي وبمجرد أن تطبق على المجتمع ككل ـ والذي يجب أن يكون ذاتاً ـ فإن المجتمع سيتحوّل إلى موضوع؛ وبذلك وبشكل يوازي عمل المعرفة، تتكرر سيرورة التشيؤ والتي تكمن بدورها في نزعة التطور الموضوعية.

يتبادر إلى ذهني أن السعي الفعلي لتصوُّر علم إجتماع جدلي، لوضع نظرية نقدية بخصوص المجتمع، إنما يتمثل فعلاً في عدم اعتبار المجتمع كذات مساوياً لجعله كموضوع. وذلك لسببين: ذلك أن اعتباره موضوعاً يعني أن لا تكون السيرورة المجتمعية، لا ذاتاً، ولا حرة ولا مستقلة، بينما من الجهة الثانية، في اعتباره ذاتاً، يعني رؤية قوة المجتمع ذاتاً، يعني أيضاً تصوره مجتمعاً مستقلاً بذاته راشداً، ولا مجال لمقارنته مع أي نوع من التفكير النازع للتموضع أو للتشيؤ.

لقد مضى الآن ما يزيد على 30 عاماً حين أقدم **بول لازرفيلد**، والذي يعتبر ممثلاً متطرفاً لعلم الاجتماع الوضعي وللأبحاث الاجتماعية التجريبية، على نشر مقالة له في مجلة الأبحاث الاجتماعية (دراسات في الفلسفة والعلم الاجتماعي). في هذه المقالة عالج لازرفيلد هذه المسألة، مع التذكير أنه لم يأخذ بالطبع بالصيغ التي أشرت إليها أنا آنفاً. أمّا مقالته، فكانت بعنوان: «في البحث الإداري وفي أدوات الاتصال»، وقد تضمنت مساجلة واضحة بين أفكاره من جهة وبين أفكار هوركهايمر وأفكاري من جهة ثانية. لقد توصل في مجال ما يعرف بالبحث في أدوات الإتصال إلى وضع تصورين اثنين، يصعب تبريرهما أو تقريبهما من بعضهما البعض: التصوُّر الأول يؤكد الوقائع ويهيئها، ويجعلها في خدمة أي مركز إداري، وهذا ما يسميه بالبحث الاداري. من جهة ثانية تعرَّض للأبحاث النقدية المتعلقة بالإتصال. أمّا الفارق الحاسم فلا نجده مثلاً في الغايات، هذه التي يتبعها بدقة، بل في ذلك الاتجاه لاعتبار الناس موضوعات، على سبيل المثال، موضوعات لمضاربات وحيل الثقافة الصناعية التي تريد أن تعرف كيف تجهز برامجها، لتستطيع بالتالي الترويج لإنتاجها، أمّا الاتجاه الآخر ـ وهو الاتجاه الذي نمثله نحن ـ فهو الاتجاه إلى التعلق بالقوة التي تجعل من المجتمع ذاتاً، وإلى قياس كل الظواهر بشكل نقدي انطلاقاً من مفهوم الذاتية هذا.

إذا كنت قد انتقدت طموح علم الاجتماع في السلطة، فبإمكاني الآن التعبير عن ذلك عبر الصياغة التالية: إن هذا الطموح ليس إلّا التعبير عن التحوُّل الاداري الكلي. وفي مثال الادارة الكلية هذا نجد كل شيء آخر غير المظهر الحيادي الذي يحاول أن يتلبسه هذا النوع من علم الاجتماع. وبذلك أريد إنهاء مساجلتي. والواقع أن هذه الآراء قد وجدت لها طريقاً أيضاً في ألمانيا، لكن خارج مدرستنا بالطبع ـ مدرسة فرانكفورت. تعليقاً على ذلك أقول إن تلك الطروحات قد انطلقت ببساطة من الفصل بين الفلسفة وبين العلوم الأخرى، هذا دون الالتفات إلى الموقع المميز لهذا العلم، الموقع الذي أشرت إليه باعتبار موضوعه وفي الوقت نفسه ذاتاً. كذلك تجاهلت تلك الآراء الصفة الذاتية للموضوع، تلك الصفة التي تتيح التطور، وهذا ما نبحث عنه في مدرستنا وهذا ما أطلقنا عليه اسم الطريقة الجدلية في علم الاجتماع. أضيف إلى ذلك أني لست صنمياً بالاسم، ولا أؤمن بصنمية المفاهيم، وما أحاوله ليس سوى القيام بعمل علمي رصين. وإذا كنت أمانع في القبول ببعض التصورات فلذلك أسبابه بالطبع. فلا نستطيع على سبيل المثال القول إن الفصل بين الفلسفة وبين العلوم الأخرى مسألة شكلية وحسب. إن لذلك انعكاساته وعلى كل الأصعدة. فلا نستطيع مثلاً القول إن هذا الفصل لن يؤثر على الواقع بشيء، إذ سيكون تأثيره أكثر من واضح وبشكل أنا أكيد منه. سيكون له تأثير فعلي مباشر. فلو أخذنا مسألة البيروقراطية مثلاً لوجدنا أنها تزداد رسوخاً بفعل الأوليات القضائية الشكلية ـ أو الصيغية. فلو قبلنا مثلاً بالتمييز بين علم الاجتماع وبين الفلسفة الاجتماعية، لوجب علينا أيضاً التمييز بين مؤسسات الأبحاث التي ترعى أعمال البحث الاجتماعي، ومن هذه الزاوية بالذات. عندها سنسحب كل مشاريع البحث، وإذا كانت جماعية خاصة، ونظراً لكلفتها على علم الاجتماع، وسنسمي ما عدا ذلك فلسفة. وإذا انطلق أحدهم من باب الفلسفة الاجتماعية ليتولى مشاريع أبحاث معينة، فلن يستطيع إكمال مشاريعه لأنه لن نجد المال اللازم لذلك. إذ لن تساعده مؤسسات الأبحاث انطلاقاً من مركز توجّهه.

أشير هنا إلى ما يكمن خلف هذه المسائل التي عالجتها وإياكم من أمور كثيرة أشد تعقيداً وأكثر عمقاً: وتحديداً إلى الوظيفة الايديولوجية، الوظيفة الايديولوجية العينية التي تمارس على علم الاجتماع من خلال كل استعمال جاد وعلمي لتوزيع العمل. بإمكاننا في هذا الإطار التعبير عن ذلك بالقول: عبر الحفر الحادة بين الفروع العلمية المختلفة تتضاءل الفائدة الفعلية التي تتضمنها هذه العلوم على اختلافها. ولا مجال للاستحصال على هذه الفائدة مجدداً حتى عبر تعاون لاحق، أو لنقل عبر اندماج ما ـ أي من خلال تفحص نتائج لبنىً تتوافق مع بعضها البعض، لنقل بين علم الاجتماع والاقتصاد، لأن ذلك سيبدو ثانوياً ومركباً، بدل أن يكون عينياً وذاتياً. ومن واجب العلم كعلم كما نعلم ـ وعلى الوضعيين بشكل خاص الاقرار بذلك ـ الإمساك بالكثافة الاجتماعية، لا الاكتفاء برسيمات تصنيفية.

سأحاول إيضاح ذلك والتدليل عليه بالإشارة إلى مسألة ألمحتُ إليها فيما سبق، أو استعرضت بعض نقاطها. وبالتحديد سأشير إلى العلاقة بين علم الاجتماع وبين ـ ما سميناه في أوقات سابقة ـ بالاقتصاد القومي، أو ما نسميه حالياً بالاقتصاد السياسي. وبالفعل، إن الأمر يتعلق جدياً بعلم الاقتصاد السياسي. كما أعتقد أن الإصلاحات الجامعية التي يطالب بها الطلاب، بشأن تخصيص المزيد من النشاط المتعلق بعلم الاقتصاد السياسي لمن أكثر المطالب جدية وإنتاجية.

أعتقد، وبكل بساطة، أنه عبر الفصل الواضح بين علم الاقتصاد السياسي وبين علم الاجتماع ـ والذي يهدف دون أدنى شك إلى فصل النظرية الماركسية بشكل تلقائي ـ فإن الفوائد المجتمعية الحاسمة في كلا العلمين ستأخذ طريقها إلى الاختفاء. إن فصل العلمين عن بعضهما، وأنا أتحدث هنا بطريقة معرفية صرفة، بمعنى اعتبار البنى المعرفية العلمية لكليهما. علماً أنه من الصعوبة بمكان فصل هذه المسألة من حيث النتائج، أي من حيث المسائل المتعلقة بالممارسة. إن هذا الفصل سيؤدي إلى خروج كل من العلمين عن الهدف الذي يريده أصلاً. إن في ذلك ضلالاً عن الأهداف المرسومة والفوائد المتوخاة. فعلم الاجتماع الذي لا يريد أن يكون إلاّ علم اجتماع وحسب، سيتحوّل إلى آراء وأفضليات، أو سيتعلق بكل الأحوال بعلاقات إنسانية ذات أشكال اجتماعية، وبمؤسسات وبعلاقات السلطة وبالصراعات. وستتناول الدراسة كل هذه الأمور بغض النظر عن «مبرر وجودها» وعمّا يمكن قياسها به: وبالتحديد ستتغاضى الدراسة عن السيرورة الفعلية للمجتمع في إبقائه على كيانه، كذلك ستعتبر الدراسة أن هذه السيرورة التي يؤمنها ذلك التبادل العملاق لن يكون له أي معنى آخرى سوى تأمين حياة الجنس البشري ومده بالحركة.

وإذا بلغ الأمر هذه الدرجة، فسنجد أن العلم الاجتماعي لن يكون أكثر مما يردده بعض علماء الاجتماع بقولهم: نحن علماء الاجتماع لا نستطيع إطلاقاً التعاطي مع مسألة الحفاظ على اقتصاد أمة، ناهيك عن الحفاظ على مسألة اقتصاد البشرية بأكملها. فهذه مسائل على الاقتصاد الاهتمام بها. أمّا المصلحة الحق لعلم الاجتماع، فتكمن تحديداً في دراسة العلاقات ما بين البشر، بغض النظر عن تلك السيرورات الاقتصادية، بعبارة أخرى: إن علم الاجتماع ـ وهذا هو بالفعل الاعتراض الأصعب الذي يوجَّه ضد ما نسميه عامة بعلم الاجتماع ـ لا ينظر سوى إلى الكلية بعيداً عن إنتاج وإعادة إنتاج حياة المجتمع. وإذا كان ثمة علاقة مجتمعية فهي بالتحديد تلك الكلية. وفي الوقت الذي نصل فيه إلى هذه الأمور سرعان ما نقع في ما يسمى بالمرض الاقتصادي.

لقد كانت هذه المسألة ـ مسألة هذا الترابط، في أعمال ماكس ڤيبر خاصة في كتابه عن الأخلاق البروتستانتية من أكثر المسائل حضوراً، وذلك على الرغم من تهجمه العنيف ضد

نظرية ماركس حول البناء التحتي والبناء الفوقي. وليس من قبيل الصدف أن يحمل كتاب ڤيبر، الذي لم يكتمل، عنوان «الاقتصاد والمجتمع»، حيث استعاد العلاقة المتبادلة والتأثير المتبادل لكلا المفهومين، علماً أنه ميزهما انطلاقاً من رسيمات سوسيولوجية. وبالنسبة لڤيبر كان الترابط بين المجتمع والاقتصاد المسألة المركزية في العلم الاجتماعي بإطلاق. إذ تناولت العلوم الاجتماعية السائدة مسائل ومفاهيم مثل القوة والنخبة والمبادرة الشخصية بآلية الانتاج، هذا بالدرجة الأولى دون أن يكون لذلك علاقة بتحليل الأعمال الاقتصادية.

أمَّا الاقتصاد، أو ما عرف لاحقاً بعلم الاقتصاد السياسي، فقد ارتبط بالعلاقات التي يفرضها التبادل التجاري وعلاقات السوق، دون الالتفات لعلاقة كل ذلك بالتاريخ أو بعلم الاجتماع أو حتى بالفلسفة. وبذلك نزع من الاقتصاد ما هو حاسم فعلاً، لقد صرف النظر عن اعتبار العلاقات هذه علاقات إنسانية، إذ اعتبرت العلاقات الاقتصادية علاقات يمكن حسبانها رياضياً. وفي الوقت نفسه، اعتبر علم الاجتماع بحثاً في العلاقات بين البشر دون الالتفات إلى ما تتميز به هذه العلاقات من سمات اقتصادية موضوعية تستحق كل اهتمام، كما لو كان العلم الاجتماعي مقتصراً على البحث في هذه العلاقة بمعزل عن كل أوالياتها. أمَّا ما ينقص هذه التصورات فهو ليس تقديم وصفٍ معين، بل التفكير بوضوح أن مفهوم الاقتصاد السياسي هو ما يحاول جمع هذين الفرعين إلى بعضهما البعض.

إن مسألة البحث في التحولات الرأسمالية، في مسألة الاحتكار، ليست مسائل حسابية واقتصادية، بل إنها مسائل تتناول بنية مجتمعنا، مسائل تتعلق بتطور المجتمع وبشكله الخاص المميز. وحين لا نتناول هذه المسائل بالذات فإننا نحاول تحييد المسألة الأساسية، المسألة التي تتعلق بقدر الانسانية ككل.

من جهة أخرى علينا أن لا نعتبر ذلك مجرّد إقحام للاقتصاد التجاري، الاقتصاد الحسابي في علم الاجتماع، بل أن يكون مطلبنا بالنسبة للاقتصاد موازياً لما نتطلبه من علم الاجتماع، وبالتحديد ترجمة القوانين التجارية من خلال ترابطها بالعلاقات الانسانية. إن تضاؤل الفرق بين الاقتصاد وعلم الاجتماع هو ما حدا بماركس لوضع صيغته المميزة «الاقتصاد السياسي». وهي عبارة مميزة فعلاً لأن دائرة ما هو سياسي لن تحسب مع ماركس إلّا انطلاقاً من هذا الموقف الإيديولوجي. ولكن وحتى في هذا الاستخدام للسياسة كإيديولوجية سنجد أكثر من مجال لتقديم الاعتراضات: فالسياسة من جهة هي التعبير عن علاقات القوة القائمة وهي إيديولوجية بقدر ما تولّد نفسها، كما لو كانت نوعاً من الفكر، ومن طرق التصرف باستقلال كامل عن علاقات القوة المجتمعية؛ ومن جهة أخرى نجد في السياسة في دائرة ما هو سياسي الإمكانية، أو القوة لإحداث تغيير سياسي. بإمكاننا القول إذاً، ولأجل تحويل التعبير إلى نمط جدلي، قد تكون السياسة إيديولوجية وهي ليست كذلك في الوقت نفسه.

لا بد من ملاحظة أضيفها إلى ما سبق وقدّمته حول توزيع العمل بين علم الاجتماع وبين الاقتصاد. وهذا لا يعني أن يكون الخط الفاصل بين علمين أو مادتي اختصاص حاداً لهذه الدرجة: ولا أعتقد أننا نسيء إلى الفصل الذي تكلمنا عنه هنا بإقامة حدود مصطنعة له، فذلك لا مجال لتحاشيه في كل تفكير منسق، ولن أسكب على ذلك دمعة واحدة، بل ما أعنيه فعلاً لهو أكثر جدية: إن الفصل بين الاقتصاد وبين علم الاجتماع سيؤدي إلى ضياع الفائدة الأساسية لكلا العلْمَين، وذلك بسبب عدم الالتقاء عند الفائدة الأساسية، وبسبب عدم قيام كل منهما بوظيفة وسط ما هو قائم، وبسبب عدم تمكنهما من شفاء الأورام التي يعج به ما هو قائم، أو تلك التي سببها كل واحد للآخر؛ حتى لو يتحول إلى هدف للحروب ولما شابه ذلك من كوارث طبيعية في المجتمع.

ما أقوله عن علاقة علم الاجتماع بالاقتصاد، أو ما حاولت البرهنة عليه، ليسري أيضاً على العلاقة بين علم الاجتماع وبين ما يسمى بالعلوم الجارّة الأخرى، وإن لم يكن بالإصرار نفسه، أو بالطريقة المؤكدة عينها، ولكن ذلك يسري فعلاً على العلاقة بالتاريخ.

ولكن حتى القطيعة مع التاريخ سرعان ما حدثت. فمع ماركس الذي استقى فلسفته من هيغل كما نعلم، نجد أن المقولات التي أتى بها ليست نسقية كما يقال، بمعنى أنها مقولات اشتقت من مفهوم معين، بل إنها وتبعاً لما تريده مقولات تاريخية فعلاً: والشيء نفسه يقال عن هيغل، فمقولاته المنسقة هي مقولات تاريخية أيضاً. كذلك نجد عند ڤيبر ذلك التوجه التاريخي في بحثه عن مادته. أما علم الاجتماع السائد - وأعني بذلك اللحظات التي بدأ فيها تشيؤه - فلا يعني في تجريده عن التاريخ شيئاً أكثر من انفصاله على علم معرفة ما هو صائر، عما يجري.

* * *

XV

الخاتمة

لا مجال بعدما أثبتناه، في أن لعلم الاجتماع بعداً تاريخياً، وفي أنَّ مادة هذا العلم مادة تاريخية فعلاً. وإزاء هذا البعد المركّب والذي نميزه بصفاته التاريخية، نجد بعداً آخر يحتل بدوره مركز الثقل، وهو البعد المتعلق بالشيء، وهذه واقعة لا بد من لفت النظر إليها بقوة.

إنَّ ما يميز علم الاجتماع الرسمي، لاسيما ذلك العلم السائد في أميركا مثلاً، هو أنَّ البعد التاريخي قد اعتبر هنا بمثابة خلفية، بمثابة «معلومات أساسية». وقد تجاهل هذا النمط العلاقات والارتباطات التاريخية التي تجعل من هذا العلم علماً فعالاً، بمعنى أنَّ البحث في المقولات الاجتماعية بمعزل عما عداها لا معنى له، إذ لا مجال لمعرفة المجتمع دون البحث فيما ينطوي عليه من عناصر تاريخية.

فوجهة النظر التاريخية ليست وجهة نظر جانبية تثار على هامش العلم الذي نعالج، بل هي شيء أساسي، مركزي؛ والفارق الجوهري بين نظرية نقدية تتناول المجتمع كما هو الحال بالنسبة لموقع النظرية الماركسية مثلاً وبين علم الاجتماع بالمعنى المحدود للكلمة؛ هذا الفارق الذي أشار إليه **هابرماز** أكثر من مرة والذي حاولت أنا بدوري إبرازه في فصول سابقة إنما يتمثل في قيمة الموقع الذي يحتله التاريخ. إن علم الاقتصاد السياسي والنظرية الماركسية بخصوص المجتمع، لهما وفي الوقت عينه نظرية تاريخية، ولا يمكننا فهم ذلك إلاّ انطلاقاً من هذا الاعتبار.

لقد عالج ذلك هابرماز بتوسع وفي أبحاث شتى، وقد استعاد من خلال هذه المعالجة إشكالية نظرية المعرفة. قد نستطيع بدورنا التعبير عن ذلك من خلال الشكل التالي: إن جوهر ما يعتبر ظاهرة اجتماعية ـ والجوهر هنا بمعنى ما هو أساسي أو أوّلي ـ ليس شيئاً آخر

عمّـا خزنته هذه الظاهرة من تاريخ. لقد تكلمت سابقـاً عن أبعاد هـذا التأويـل، والذي يعتبر محطة أساسية في علم الاجتماع، وذلك من خـلال اعتبار الـظاهرة تعبيـراً عن المجتمع كاعتبار الوجه (معالم الوجه) أحياناً تعبيراً عما يدور فيه من أبعاد وخلفيات نفسية.

بالإمكان القول إن البعد الأساسي في هذا التأويل لعلم الاجتماع إنما يكمن في اعتبار أنّ الظاهرات التي تبدو وقائع وإن سطحياً، والتي تبدو مؤقتـة قدر الإمكـان إنما خـزنت تاريخـاً ما. وإمكانية التفسير أو التأويل هي إمكانية تأويل لوجود يصير، أو للدينامية الساكنـة التي توطنت في الظاهرة. لو حاولنا مثلاً تفسير المعالم الثقافية، لوجودنا أنّ الثقافة في انتشارها أي في عودتها إلى مستهلكيها ليست شيئاً آخـر سوى استعـراض للسلطة والعنف والامتيازات. ولا تقول هذه النظرية شيئاً آخر سوى أن العلاقـات التي تتميز بهـا السلطة والثقافـة ليست إلّا تـاريخها الخـاص، أو ما قبـل تاريخهـا الخاص. أي وبمصـطلح جـديـد، إنها، الخـطوط الأركيولوجية؛ إنها المعالم الأركيولوجية التي دخلت فيها.

إن من خصائص الأداة الجوهرية في النظرية النقـدية، أنها تعـرفنا عـلى الأشياء التي هي بمثابة موجودات ـ هناك، بمثابة معطيات طبيعية **أولاً**، كما أنها تعرفنـا على صـيرورتها **ثانياً**. بإمكاننا التحدث عن ذلك كله بالشكل البسيط التالي: إن ما هو صائر متغـيّر هو مـا يتمثل لنا منذ البداية من خلال تغير ممكن سرعـان ما يسـترعي أنظارنـا. أمّا دلالـة التاريـخ ـ ولا أتحدث هنا عن دلالة هامشية، بل عن الدلالة الجـوهريـة للتاريـخ بالنسبـة لعلم الاجتماع ـ فهي تبرز لنا من خلال معنى جذري: تحديداً من خلال القوانـين الاجتماعيـة. وبالـطبع لا يتّسع المجال هنا للبحث في نظرية القوانين الاجتماعية. ولكن بالإمكـان القول وبكـل ثقة، وبعد استبعاد كل الفروقات الاسمية والإيديولوجية، إنّ هناك فعلاً وجوداً لحتمية مجتمعيـة. تختلف هـذه الحتميات المجتمعيـة ومن حيث مقومـاتها عن الحتميـات ذات العلاقـة بـالعلم الطبيعي من خلال الشكل الخاص بتاريخها المميـز. وإذا كنتُ أحاول هنـا التعبير عن ذلـك كله بـطريقة شكليـة ـ وبهدف التـوجيه فقط ـ فـإني أود الإشارة إلى شكـل التعبير في العلوم الطبيعية حيث تمتاز القوانين بطريقة تأخذ منحى معيناً: إذا كان لدينـا كذا. . . فسنحصـل على كذا. إذا توافرت شروط معينـة فبالإمكـان الحصول عـلى تأثـيرات معينة. إزاء ذلـك، بإمكاننا صياغة الشكل الأساسي في القوانين المجتمعية كما يلي: بعد أن حدث هذا أو ذاك، أو بعد أن حلَّ هذا أو ذاك من عوامل، وبعد أن تفتح ذلك في المجتمع بهذا الشكل أو بهذا الاتجاه وليس بما عداهما، فمن المحتمل جداً أن تـظهر هـذه النزعـة أو تلك. والنزعـة هذه مفهوم أدخله ماركس. فالشكل المقترح هنا إذاً ليس كما في العلوم الطبيعيـة، إذا كان لـدينا كذا سنحصل على كذا، بل بعد أن. . . وفي هذه الـ «بعد أن» يدخل الزمنَ بالـطبع، ومن خلاله يدخل كل ما له علاقة بالأبعاد التاريخية.

لـو أراد الباحث فهم مـاذا تعني مقولـة الرأي العـام ـ وهنا أنصـح بـالعـودة إلى دراسـة **هابرماز** عن الطلاب والسياسة، حيث تناول هذه المقـولة ـ فـإنه لا يكفي أن نحـدّد مفهوم الرأي العام أو أن نصف تدهوره الفعلي أو الوهمي بطريقة ظاهراتية، بل يجب علينـا، ومنذ البـداية، معـرفة السـيرورات والتفكّر بهـا، مَنْ يخضع لمقـولات الرأي العـام، ومَنْ الـذي يضطلع بمهمات تغيير وظيفة الـرأي العام وتـرابطه. علينـا مثلاً معـرفة أنـه بمقابـل المجتمع الإقطاعي، وتحت شعار تمتع الإنسان طبيعياً بالعقـل وبالفهم، قـد ظهرت المـطالبة بـالرأي العام كشرط من شروط تحقق الديموقراطية. وكان المعبّر الأول عن ذلك **جـون لوك**، الـذي تعتبر كتاباته، إلى جانب كتابات **مونتيسكيو**، من النصوص الأساسية في هذا الإطار.

ينتمي إلى ذلك أيضاً، أن خلفية هذا المفهوم، هي ذاتية أيضـاً وليست عينية تستنـد إلى نظام ذهني موضوعي كما افترضت طرقُ التفكير في القرون الـوسطى؛ كـما ينتمي إليه أيضـاً احتواؤه على مفهوم الرأي مع ما في ذلك من صدق ومن أشياء محببة. كـذلك، أنْ نعلم أنَّ من يمتلك البضاعة، أو من كان قادراً على التحكم برأس المال كان أيضاً قادراً على التحكم بالرأي العام وتحويله إلى بضاعة، خلافاً لما ينطوي عليـه مدلـول الرأي العـام كمفهوم. إذا تفهمنا ذلك فعلاً نستطيع أن نفهم اليوم ظاهرة الإيديولـوجية المعـاصرة والتي تعتبر حـاسمة بالنسبة لعلم الاجتماع، كما يمكننا أن نفهم مفهوم التـلاعب فهماً حقـاً. فإذا حـاولنا دراسـة الـظاهرة المعـاصرة للرأي العام دون التفكـير ملياً بمـا يعنيه هـذا المفهـوم، ودون أن نعـرف الالزامات التي تحمل هذا المفهوم ليتغير ذاتياً، فإننـا لن نصل إلى أكـثر من دراسة مـا نطلق عليه حالياً اسم البحث في التواصل العام؛ بل إننا نطلق على التواصل معنى حيـادياً بحيث يبدو ذلك وكأنهَ محاولة لإيصال شيء ما من فرد لآخر، أو أن يعرف الواحد الآخر على شيءٍ ما، دون أن يكون لهذا الفعل ارتباطٌ ما بعلاقات السلطة الكليـة. فإذا مـا تم التغاضي عن نقد هذه النظرية في الرأي العام، أو إذا ما تم التغاضي عن اللحظات التاريخيـة فيها، فـإن كل بحث في شروطها يصبح عقيماً بل غير ممكن اطلاقاً.

ما أريد التـوصل إليـه هنا أن وسيلة النقـد الاجتماعي والتي يتغـاضى عنها علم الاجتـماع السائد، لمن أهـم الصفات المقوّمـة والتي يجب البحث عنها في تـاريخ المجتمـع. سابقـاً كنا نجـد نزعة قوية للتخلص من الأبعاد التاريخية. إن لمفهوم الواقعة والـذي تحدثت عنـه في أكثر من مناسبة، والذي أصبح صنم علم الاجتماع المعاصر ومعبوده، ميزة أخرى، إذ أصبح مفهوماً عارياً من أي زمن، لقد أصبح حاضراً محدداً كالنقطة. وعندما قلت إن المدرسـة التجريبيـة وبطريقة مغالطة قد تتقاطع مع الخبرة، فإنكم ستجـدون هنا تـبريراً صحيحـاً، وذلك بمعنى أن يصبح هذا التحديد «النفطي» هذا «هذا هو الواقع ـ هذه هي الحال» مفصـولاً عن أفقه وعن مداه، مفصولاً عن مضمون تاريخه. إن هذا بالواقع لن يكون أكثر من موجود رفع إلى حده المطلق. ولذلك نتائج خطيرة. ففي اللحظة التي نجعـل منه مـطلقاً، في اللحـظة التي

يختفي تكوينه، فإنه سيبدو كما لو كان مبدأ، لا كشيء قابل للتعديل. فإذا كنت أصرّ على الترابط بين التاريخ وعلم الاجتماع فلذلك قيمته التي تحمينا من خطر أن يتحول علم الاجتماع النقدي إلى مجرد نظام استدلالي؛ كذلك يعني نفي البعد التاريخي الاستعانة بأداة تستحسن كل ما هو موجود أو كل ما هو قائم. فبالنظر إلى صيرورة الظاهرة يختفي منظور ما يمكن أن يترتب عن هذه الظاهرة.

لقد حاولت في فصول سابقة التحدث، وبطرق مختلفة عن الترابط بين تشيؤ الوعي وبين علم الاجتماع السائد. بإمكانكم الآن فهم ذلك بشكل أدقّ عبر إضافة معنى جديد: فالوعي المتشيّء هو وعي يتجه باتجاه نموذج وظيفة آلية أنظمة المفاهيم الناشئة. والذي حوله الموضوع الذي حل فيه إلى شيء ثابت متخثر. إن الشيء الذي لا يعدو كونه هنا والآن لهو شيء قاسٍ بمجرد تصوره وإن في اللحظة عينها. مثل هذه الحالات تبدو أكثر تطرفاً بقدر ما نبتعد زمانياً ومكانياً عن المقولات التاريخية. وفي ذلك مفارقة مطلقة مع موضوع علم الاجتماع بالذات. أي مع المجتمع الذي يعتبر وظيفة ـ وسيرورة حياة، وليس مجرد مفهوم وصفي.

إنَّ الجمود ـ وهذه مقولة لا بد من الوقوع فيها حكماً ـ هو مقولة أساسية وسمة تطبع الإيديولوجية المعاصرة. إنه عمى يعيب علم الاجتماع اللاتاريخي والذي يناهض سمات التطور في المجتمع، ومن يناهض من خلال ذلك ما هو حاسم في الموضوع: أي وجوب التعرف على علم الاجتماع من خلال ما يريده الكل، ومن خلال ذلك يمكن اشتقاق ما يمكن من هذه السمة، بالطريقة وبالكيفية التي نريد. أكرر هنا ما قلته سابقاً عن علم الاجتماع التجريبي، في الوقت الذي يهمل أو يتغاضى عن هذا البعد الزمني الأساسي فإنه يصبح علمَ اجتماعٍ عديمَ الخبرة. إن ضعف الذاكرة الذاتي لمن المعالم الأساسية للتبعية المعاصرة. فكل تشيؤ هوَ بمثابة نسيان، والنقد ليس إلّا تذكيراً أو ما شابه، وبالتحديد إنه التعرف في الظواهر على ما به أصبحت ما هي عليه، ومن خلال ذلك التعرف على ما اكتسبت من إمكانية يمكن أن تكون بها شيئاً آخر، أو أصبحت فعلاً شيئاً آخر.

تعتبر هذه الأهمية الأساسية للتاريخ، وفي كل وجهة نظر علمِ اجتماعية، عاملاً حاسماً في الحركة العمالية. فأطروحات ماركس عن فويرباخ ليست عسيرةً على الإفهام. بل لا يمكن فهمها بشكلها المجرد ولا يمكن فصلها عن البعد التاريخي. وبالتالي لا بد من تقويمها من خلال التوقعات المباشرة آنذاك لقرب نشوب الثورة. ثم إن ماركس ـ وبعد أنْ لمس عدم تحقّق هذه الإمكانية ـ قد انعزل في المتحف البريطاني لسنوات، وليكتب أثناء ذلك مؤلفه النظري عن الاقتصاد القومي دون أن يقوم بالواقع بأيّة ممارسة. إنَّ ذلك ليس مجرد صدفة جغرافية، بل إن ذلك قد اتسم بطابع تاريخي واضح.

ثم إن مادة كبار علماء الاجتماع البرجوازيين، أمثال دركهايم وماكس ڤيبر، كانت مادة تاريخية، أو أثنولوجية. فالقواعد التي أعلنها دركهايم، كالقول بالوعي الجماعي، أو ما تحدث عنه ڤيبر، من مثل روح الرأسمالية والارتباط الاجتماعي بالدين وبالبنى المجتمعية، هي قواعد تاريخية ممكنة وليست مجرد توجُّه لمادة تاريخية معينة. أما عن مدى انتاجيتها فلن أتحدث الآن. ولكن لا بد مع ذلك من الإشارة إلى خطر التوجه التاريخي في اطار علم الاجتماع. ووجه الخطوة هو أن يربط المجتمع بالماضي، والذي لم يحدد اقتصادياً بشكل كامل، كما هو الأمر في عصرنا مثلاً، قد يخلق الانطباع بسريان الروح في المجتمع، هذا في وقت يمكننا فيه الآن دراسة كل العلاقات الاقتصادية التي تحدد المجتمع أو تطبعه بطابعها.

صحيح أن دركهايم، وكذلك ڤيبر قد حاولا باستمرار فصل علم الاجتماع عن علم النفس: ڤيبر من خلال مفهوم العقلنة، ودركهايم من خلال مفهوم الواقعة الاجتماعية. وهذا ما يقودني مجدداً للبحث في العلاقة مع علم النفس وإن لسبب محدد: إن مقاومة البعد النفساني ليست ميزة علم الاجتماع الوصفي ـ البرجوازي وحسب، بل كانت ميزة شاركه فيها أيضاً الماركسيون. فقد كان هؤلاء عامة ضد علم النفس، وما زالوا في روسيا إلى الآن كذلك، باستثناء تروتسكي، الذي اشتدّت الحملة عليه لأنه أيّد مدارس التحليل النفسي. والواقع أنَّ الظاهرة هذه لا تعدو كونها مقاومة أو معاندة لتعدد التفسيرات، والالتزام ببنية تفكير لا ترى إلّا الأبيض أبيض والأسود أسود، إلى جانب معاداة كل نقد وكل حرية تغير للمصير. ولا يعني ذلك خلطاً بين علم الاجتماع وبين علم النفس الاجتماعي، كما تُساق ضدنا التهم. ففي المجتمع لا بد من إعطاء الأولوية للمجتمعات الموضوعية. وذلك لأسباب أولها أنه لا بد من تقديم مبدأ الحفاظ على الجنس البشري من خلال الاقتصاد والحفاظ على الأفراد، قبل الغوص في حتميات نفسانية؛ ثم إن الجانب المؤسَّساتي ـ الموضوعي في المجتمع قد تحوّل إلى جانب مستقل وقائمٍ بنفسه إزاء البشر الذين يتكون المجتمع من مجموع أفرادهم. ومن جهة ثانية، علينا أيضاً التفكير بأن المجتمع ليس جمعاً لمواضيع وحسب، بل لذوات أيضاً. علماً أن دور العوامل الذاتية آخذ في التحوّل وسط السيرورة المجتمعية الكلية. ففي حال ازدياد التكيّف والتأقلم نجد أن العلاقات بين البنى التحتية والبنى الفوقية قد فقدت من حدّتها. وبقدر ما يشمل المجتمع الذوات بقدر ما يصبح هؤلاء جزءاً من النظام، ولا يستقيم النظام من خلال توجهه القمعي للذوات، بل هو يستقيم من خلالهم. [الذوات ج ذات. بالمعنى المعرفي للكلمة، إذ نميز بين ذات عارفة وموضوع تجب معرفته. (المترجم)].

تعتبر الذوات حالياً بمثابة اللحظة السلبية، فهم يدورون حول أنفسهم ببطء، في حين تتسارع وتيرة القوى الاقتصادية وعلاقاتها، وبشكل يفوق قوى الإنتاج، ومن خلال

الإصرار على دور الذات يتوحد المجتمع ويتقدم. وقد ذهبت في أوقات سابقة إلى حدّ القول إن الذوات يشكلون إلى حد ما جزءاً من الإيديولوجية. وإلى الآن لم أجد بعد سبباً للتراجع عن هذا القول. ففي تصوراتنا الحاضرة لمفهوم الذات نجد بعداً مزدوجاً: فمن جهة أولى نجد الجانب الإيديولوجي، ونجد من جانب آخر أنَّ الذات بمثابة قوة يتغير المجتمع من خلالها. وإذا كنا مع ذلك نعطي الأولوية للموضوعية فإن لذلك أسباباً شرحتها آنفاً. ولكني أضيف هنا أن معرفة تشيؤ المجتمع لا تعني تشيؤ المعرفة، وإلاّ وقعنا في المعرفة الآلية ـ الميكانيكية. فمن خصائص علم الاجتماع البحث في هذه العلاقة بين الإنسان والنظام. وبذلك أجدني في نهاية هذه المقدمات مركّزاً على العلاقة الوسيطة التي يضطلع بها هذا العلم. ولكن النصيحة الأولى والأخيرة تظل أن يمتاز الباحث بحسٍّ نقدي، فلا يقبل ما يقبله أو يرفض ما يرفضه، إلاّ بعد أن يكون النقد قد أثبت صوابية الاختيار.

* * *

كشف بأسماء الأعلام الواردة في النص

(1) **باريتو**: فيلفردو باريتو (1848-1923). أحد أساتذة علم الاجتماع وقد اشتهر بنظرية الرواسب الاجتماعية. وغالباً ما تمتزج هذه مع الرواسب الطبيعية ـ التكوينية. إلّا أن ارتباط الانسان بمحيطه لا بد أن يؤثر على هذه الرواسب. أسهم باريتو أيضاً بدراسات تتناول تحليل النظام والموقع الاجتماعي مستفيداً من التراث السوسيولوجي.

(2) **فيكو**: جيام باتسيتا فيكو (1668-1744). فيلسوف وعالم اجتماع ايطالي. قدم نظرية عن الدورة التاريخية التي تمر فيها كل أمة من الأمم. باحثاً عن نشأة الدولة.

(3) **شليكايس**: أستاذ علم اجتماع معاصر لأدرنو. اهتم بدراسة الظواهر الاجتماعية بشكل وصفي.

(4) **داهرندورف**: رالف داهرندورف. عالم اجتماع اهتم بمسألة الصراع الاجتماعي وعلى مستويات متعددة.

(5) **سبنسر**: هربرت سنبسر (1820-1903) عالم اجتماع ونفس انكليزي واحد مؤسسي المذهب الوضعي.

(6) **شلسكي**: عالم اجتماع اهتم بدراسة أنماط المجتمعات واختلافها.

(7) **كورش**: كارل كورش، أحد الممهدين لنشأة مدرسة فرانكفورت ومن المشاركين في حلقات النقاش التي سبقت مباشرة نشأتها الرسمية.

(8) **كارناب**: رودولف كارناب، (1891-1970) فيلسوف ومنطقي ومن أتباع المدرسة الوضعية ومن النشطين في مدرسة ڤيينا.

(9) **نيومان**: فرانس نيومان. أحد أساتذة مدرسة فرانكفورت. إلّا أن مجاله الخاص كان التحليل النفسي. اعتبرت أبحاثه مقدمات للبحث في الفاشية والنازية.

(10) **دوتشكي**: رودي دوتشكي، أحد قادة الحركة الطلابية ابان ثورة الطلاب ربيع وصيف 1968.

(11) **شبرنجر**: صاحب أكبر دور النشر في المانيا، ومن أصحاب الاتجاهات اليمينية المعروفة. وعن مطبوعاته تصدر أكثر الجرائد اليومية والأسبوعية تأثيراً في الرأي العام الشعبي خاصة. وتعرف باسم بيلد (Bild).

(12) **هوركهايمر**: ماكس هوركهايمر. المؤسس الفعلي لمدرسة فرانكفورت وأحد أبرز المنظّرين الاجتماعيين. وكان معاصراً وصديقاً لأدرنو.

(13) **فون فيسمر**: ليوبولد فون فيسمر. أستاذ علم اجتماع في جامعة فرانكفورت، اهتم بشكل خاص بمفهوم العلاقة داخل هذا العلم.

(14) **سيمل**: جورج سيمل. عالم اجتماع سعى إلى ربط العلم بالرياضيات بإعطاء المفاهيم صياغة شكلية.

(15) **داهرندورف**: رالف. عرف بدراساته عن الطبقات وعن الصراع الطبقي.

(16) **فراير**: هانس فراير.

(17) **لازرفيلد**: بول. ف لازرفيلد. عالم اجتماع من أتباع المدرسة الوضعية التي تنتقدها مدرسة فرانكفورت بشدة.

(18) **غودمان**: من أساتذة مدرسة فرانكفورت عرف بتوجهه للأبحاث المتعلقة بعلم النفس ـ وعلم النفس الاجتماعي.

(19) لوكاش: جورج لوكاش أسهم بتطوير النظرية الجدلية بشكل نقدي. قرن المجال الاجتماعي بالسياسي. يعتبر أحد الملهمين لمدرسة فرانكفورت.

(20) **شويش**: أستاذ علم اجتماع بجامعة كولونيا ـ المانيا الغربية ـ معاصر لآدرنو.

(21) **بلوخ**: ارنست بلوخ، فيلسوف جامعة توبنجن كما يقال عنه. توفي مؤخراً ويعتبر من الماركسيين النقديين، اهتم بالدراسات عن الوعي الاجتماعي. وعن فلسفة المعرفة. كما انتقد الماركسية المدرسية لحساب ماركسية انسانية.

(22) **لوزفل**: هـ. لوزفل: اشتغل في حقل الايديولوجيات، وقد ركّز في العلم الاجتماعي على المنهج الكمي.

(23) **تارد**: من علماء الاجتماع الذين أحبوا مفهوم التقليد، من أجل فهم الظواهر واستمرارية المجتمع.

(24) **بوركيناو**: فرانس. باحث اجتماعي أولى مسألة تقسيم العمل في بداية تشكل البرجوازية عناية خاصة.

(25) **مورينو**: عالم اجتماع اهتم بتقنيات القياس الاجتماعي.

(26) ج. **سلومون دلاتور**: أحد أساتذة علماء الاجتماع في جامعة فرانكفورت وكان أستاذاً لادرنو أثناء تعلمه في تلك الجامعة.

(27) **جوزف فون شمولر**: أستاذ ڤيبر في علم الاجتماع، وكان تركيزه أولاً على الجانب الاقتصادي.

الفهـــرس

محاضرات في علم الاجتماع

«. . . هذا الكتاب ليس استعراضاً لدركهايم أو ڤيبر أو كونت. ولا هو تجاهل لهم، أو لسواهم؛ ولا هو تحليل لأفكار مدرسة ما وحوار مع أعلامها ورموزها. قد يكون أحياناً من زملائه، أو قد يكون أطول باعاً منهم في حقل العلم الاجتماعي. ولا هو تحليل للمناهج، بل هو ذلك كله. إن العلم الاجتماعي هو موضوع معرفة، وعليه تطبق أساليب المعرفة. إنه موضوع دراسة، وآدرنو هو الذات العارفة. ولا مجال للوصول إلى نتائج إلاّ من خلال البحث في هذه العلاقة الفريدة بين ذوات تريد أن تعرف، وبين موضوع تجب معرفته. ولكن المفارقة هنا مختلفة كلياً، فالذات والموضوع كلاهما واحد. الذات ابن المجتمع، والمجتمع موضوع الذات. فالشبيه يعرف شبيهه كما تقول الفلسفة الاغريقية. ولكن كيف؟ إذا تماهت الذات مع المجتمع وقعنا في التشيؤ، وإذا تعالت أصبح البحث مثالياً بعيداً عن الواقع. من هذه الاشكالية، ومن البحث في ابعاد العلاقة بين الذات والموضوع تتكون أجزاء الكتاب. إنه فلسفة علم الاجتماع وليس بحثاً فيه و حسب. . .



السعر: 4 دولارات أميركية أو ما يعادلها